PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

LA BELLEZA EN LA OBRA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

por

TOMÁS ESTEBAN SALAZAR STEIGER

Tesis presentada al Instituto de Filosofía
de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Profesor Guía: Dr. Santiago Orrego Sánchez

Santiago de Chile, 24 de abril de 2020
©2020 Tomás Esteban Salazar Steiger

INDICE

Siglas 15

PARTE I. INTRODUCCIÓN Y OPCIONES METODOLÓGICAS 17

I. Introducción y estado de la cuestión 17

II. Opciones metodológicas 23

1. Búsqueda exhaustiva de textos 23

2. Perspectiva cronológica 25

3. Clasificación preliminar según el elemento de la *ratio* 27

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 27

B. Efectos de la belleza 28

C. Causas de la belleza 29

D. La fealdad 29

4. Modo de presentación de textos 29

4.1. Texto latino y traducción 29

4.2. Valoración del texto 30

4.2.1. Tipo de texto 31

4.2.2. Dependencia de otros autores 31

4.2.3. Contexto del pasaje o tema principal tratado 32

4.3. Presentación del elemento de la *ratio* de la belleza 32

5. Conclusiones preliminares 34

6. Sistematización 34

III. Caracterización preliminar de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás 35

PARTE II. LOS TEXTOS 38

I. El *Comentario a Los Nombres Divinos* de San Alberto Magno 38

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 43

1. *Splendor* de la forma sustancial y accidental sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia 46

1.1. *Splendor formae* 47

1.2. Proporción 50

1.3. Determinación 53

1.4. Materia 54

2. *Congregat omnia* 56

3. Configuración formal y diferentes niveles de perfección de lo bello 59

B. Efectos de la belleza 60

1. Atraer hacia sí el deseo 60

2. Descripción de la belleza en la estructura del conocimiento 63

C. Síntesis: la belleza participa de dos géneros y tiene algo propio según su esencia 66

D. Causas de la belleza 67

E. Fealdad 72

F. Breve consideracion final 73

II. Textos previos al *Comentario a las Sentencias* 75

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 75

1. Belleza del *decor* / *decor* de la belleza 75

2. Distinción entre *decor*, *species* y *pulchritudo* 76

3. *Decor*, *formosus*, *forma*, *figura*, *debita commensuratio membrorum* 77

4. *Pulchra*, por el color; *speciosa*, por la composición de las partes 77

III. El *Comentario a las Sentencias* 78

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 80

1. Grados de *species* en la creación 80

2. Belleza: *splendor* y proporción de las partes 80

3. Dios, en cuanto belleza, es luz 82
4. Belleza: consonancia, *claritas*, *magnitudo* 82
5. Armonía 87
6. Belleza del universo: el mal contribuye *per accidens* 88
7. Belleza del universo: diversos grados de bondad 89
8. Correspondencia entre belleza y grado de naturaleza 90
9. Belleza en los distintos grados de ángeles 91
10. *Decor*: forma y proporción de las partes 92
11. La forma de la cosa es su *decor* 92
12. Belleza en los cuerpos resucitados 93
13. Belleza de los cuerpos celestes 94
14. Belleza del alma: la asimilación a Dios 95
15. Belleza y *claritas* 95
16. Efecto de la aureola en el cuerpo: *decor* 96
17. La belleza perfecciona la juventud 96
18. Belleza de las cicatrices de los mártires y de Cristo 97
B. Efectos de la belleza 99
1. Todos desean la belleza y el bien 99
2. Distinción de la ratio del bien y de la belleza 100
3. El atractivo de la excelencia de la belleza 100
4. Mientras más bello el objeto, más perfecta la visión 101
5. Mientras más bello el objeto, más delectación en la aprehensión 102
C. Causas de la belleza 103
1. La creación es obra de un artífice bello 103
2. La belleza manifiesta la sabiduría 104

D. Fealdad 104

1. La criatura que se desvía oscurece su belleza 104

2. La fealdad se produce por carencia de forma y luz: materia prima 105

3. Fealdad de la mancha: defecto de *claritas* 106

4. Deformidad: mutilación e indebida disposición de las partes 106

E. Breve consideración final 107

IV. Textos intermedios 109

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 109

1. Doble belleza, espiritual y exterior / doble fealdad 109

2. Belleza corpórea: armonía 111

3. La belleza física es una perfección, pero no un fin 112

4. La belleza surge de la conjunción ordenada de males y bienes 113

5. Belleza del orden 114

6. Belleza: proporción debida de miembros 115

7. *Decor* de Dios: *claritas* y verdad, pureza y simplicidad, y perfección 116

8. Lo más bello en lo corpóreo: los rayos solares 117

B. Efectos de la belleza 118

1. La fealdad produce rechazo y vergüenza / la belleza atrae y se desea 118

2. Todos apetecen la belleza, el bien y la paz. Identidad bien-belleza 119

3. Todos aman y gozan la belleza 122

4. El color bello es conveniente a la vista 123

C. Fealdad 125

1. Doble fealdad: espiritual y exterior 125

2. A más desorden de miembros, más fealdad 126

V. El *Comentario a Los Nombres Divinos* 127

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 130

1. *Claritas* 131

1.1. Se requiere entender la luz para entender la belleza 131

1.2. Todas las cosas tienen *claritas* según su género 131

1.3. *claritas*, *esse*, y forma 131

1.4. La forma es la irradiación de la primera *claritas* 134

2. Consonancia 136

2.1. Consonancia en el hombre bello: cantidad y lugar 136

2.2. Doble consonancia 136

2.3. Todo lo que pertenece a la consonancia procede de la belleza divina ... 139

2.4. De lo uno 140

2.5. Del orden 142

a. La acción 142

b. La permanencia en sí mismas 143

c. La permanencia en otros 143

2.6. Del movimiento y el descanso 147

2.7. Conmensuración de los miembros 149

2.8. La conmensuración corresponde al orden 150

2.9. Armonía 151

3. Participación 153

3.1. En Dios lo bello y la belleza son lo mismo 153

3.2. Dios obra por amor a sí mismo, para comunicar su semejanza 154

3.3. Belleza creada: participación en la semejanza de la belleza divina 154

3.4. Cada ente participa de lo bello por su forma propia 155

3.5. Doble defecto de la belleza creada: ser variable y particularizada 155

3.6. Dos definiciones de forma 156

3.7. La materia participa de la belleza 156

B. Efectos de la belleza 158

1. Causa eficiente 159

2. Causa final: todo está hecho para imitar la belleza divina 159

3. Causa ejemplar: la formación y representación es de lo bello 160

4. Lo bello y lo bueno son lo mismo, todos los desean 161

5. Lo bello añade a lo bueno la ordenación a la *vis cognoscitiva* 161

6. Todas las cosas aman, desean y se deleitan en lo bello y lo bueno 163

7. No es bello porque lo amamos, lo amamos porque es bello 163

8. La belleza se recibe a modo de gracia 165

C. Causas de la belleza 166

1. El *supersubstantiale pulchrum* es causa de la consonancia y *claritas* de todo 166

2. Dios es causa de la *claritas* como participación en la semejanza 166

3. El bien viene de una causa perfecta, el mal de defectos particulares 167

4. La causa de la armonía: la sabiduría y belleza divinas 168

5. La causa de la unidad en el orden: la simplicidad de la naturaleza divina ... 168

D. Fealdad 168

1. De la privación se sigue la fealdad 168

2. El bien viene de una causa perfecta, el mal de defectos particulares 169

E. Breve consideración final 170

VI. La *Suma Teológica* 174

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 175

1. El Hijo es belleza. Integridad y perfección, proporción y consonancia, *claritas* 175

2. *Claritas* / plenitud de ciencia / belleza / orden 180

3. La gracia, *nitor* del alma, es cualidad, como la belleza corporal 181

4. La belleza es disposición natural: figura y color 181
5. La diversidad se requiere para la perfección y belleza 189
6. La *claritas* tiene *decor* y manifestación 189
7. *Decor*/*decorum* y *honestas*/*honestum* 190
8. Toda la *claritas* y belleza de la virtud, vienen por la luz de la razón 197
9. Doble *nitor* en el cuerpo y en el alma 197
10. La *claritas* y la debida proporción se hallan radicalmente en la razón 199
B. Efectos de la belleza 201
1. *Quae visa placent*. Causa formal: orientación a la *vis cognoscitiva* 201
2. *Id cuius ipsa apprehensio placet*. Belleza y amor 207
3. Belleza: inicio del amor espiritual 210
4. Sólo el hombre se deleita con la belleza por sí misma 211
C. Causas de la belleza 212
1. El orden manifiesta la belleza de la sabiduría divina 212
2. *decor, ex ordinatione rationis* 213
3. La *claritas* y la debida proporción se hallan radicalmente en la razón 213
D. Fealdad 214
1. Fealdad por poca formalidad, poca luz y poca ornamentación 214
2. Gradación de la fealdad según lejanía de la conmensuración 215
3. Fealdad por privación del color debido y la propoción debida de los miembros 217
4. Mancha: fealdad por la pérdida de *nitor* 217
E. Breve consideración final 217
VII. Textos tardíos 219
A. Condiciones esenciales y estatus ontológico 219
1. Armonía 219

2. La máxima belleza humana: el *splendor* de la ciencia 220
3. Dios es la esencia misma de la belleza 221
4. Necesidad de que todas las partes sean perfectas para que la cosa sea bella 221
5. La belleza es una disposición ordenada a la naturaleza de la cosa 223
6. La línea recta es la más bella de las líneas 224
7. Las obras de la virtud son bellas pues suponen conmensuración de las partes 224
8. La belleza *consistit in* un cuerpo *magnus* 225
9. Grados de proporción y belleza 226
10. Belleza de la *honestas* 227
11. Belleza del cuerpo y de los actos humanos 227
12. Diversidad 228
13. Cuatro cosas le vienen al cuerpo del alma. La tercera: belleza y *claritas* .. 229
14. Gloria/*puchritudo*/*decor*/*species* 230
15. El ornato supone belleza, que *consistit in* la proporción 231
16. La belleza *consistit in* la *formositas* 231
17. Cuádruple belleza de Cristo 232
B. Efectos de la belleza 236
1. La visión de la esencia misma de la belleza enciende completamente el afecto 236
2. Ser agradable a los ojos de otros pertenece a la *ratio* de la belleza 237
3. Nadie empieza a amar a una mujer si no se deleita primero en su belleza ... 238
4. La belleza que se percibe por la vista provoca amor 239
5. La belleza se conoce por el intelecto / Objetividad de la belleza 239
6. Es más difícil conocer la excelencia de la belleza del alma, que la del cuerpo 241

7. Todo hombre ama lo bello: carnal o espiritual 242
8. Lo primero que uno desea en la visión de Dios es la belleza 243
9. Si el ojo pudiera pedir, pediría bellos colores 244
C. Causas de la belleza 245
1. La belleza de la casa recibe cantidad y término de la voluntad del artífice .. 245
2. La belleza, testimonio de la sabiduría divina 245
3. El mundo tiene *decor* por el orden y disposición de la sabiduría divina 245
4. Dios, cuya esencia misma es belleza y bondad 246
D. Fealdad 246
1. Si se destruye la proporción, se destruye la sinfonía 246
2. Gradación de la belleza y fealdad 247
3. Sin integridad y variedad, se destruye la perfección y *decor* 247
4. Sin luz, todo es feo 248
PARTE III. CONCLUSIONES PRELIMINARES 249
I. Terminología de la belleza 249
1. *Pulchrum*/*pulchritudo* 249
2. *Decor* 249
3. *Species* 250
4. *Ornatus* 251
5. *Honestas* 251
6. *Formositas* 252
7. *Gloria* 253
II. Sobre el modo de definir la belleza 254
III. Influencias explícitas 261
1. Dionisio 261
2. San Agustín 264

3. Aristóteles 266
4. Otras fuentes 268
IV. Evolución 269
PARTE IV. SISTEMATIZACIÓN DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE LA BELLEZA 273
I. Condiciones esenciales de la belleza 275
1. Proporción 277
1.1. En el ente particular corpóreo 278
1.2. En el ente particular incorpóreo 281
1.3. Proporción en el universo 283
1.4. Proporción en el conocimiento 286
1.5. Proporción en Dios 288
2. Integridad 291
2.1. *Magnitudo* 291
2.2. Integridad en el ente particular 292
2.3. Integridad en el universo 299
2.4. Integridad en Dios 303
2.5. Evaluación 303
3. Perfección 305
3.1. La perfección en San Alberto Magno 305
3.2. La belleza perfecciona la juventud 306
3.3. Perfección y excelencia ontológica 309
3.4. Perfección en el conocimiento 310
3.5. Perfección en Dios 311
3.6. Otros ejemplos 312
3.7. Integridad y perfección 313

4. *Claritas* 314
4.1. *Claritas* corpórea 317
4.2. *Claritas* incorpórea 322
4.3. *Claritas* metafísica 325
4.4. *Claritas* divina 327
4.5. *Claritas* en el conocimiento 331
II. Belleza y forma 334
1. *Formositas* 335
2. Forma y *claritas* 336
3. Forma y proporción 338
4. Forma, materia y belleza 339
5. Forma y *ratio* propia de la belleza 339
6. La forma, *subiectum* de la belleza 339
7. Causa formal, orientada la *vis cognoscitiva* 340
8. Comparación con Alberto Magno 340
9. Evaluación 344
III. Estatus ontológico de la belleza 346
1. Belleza y participación 346
2. Belleza y proporcionalidad 348
3. Belleza y grados del ser 349
3.1. Belleza y materia prima 350
3.2. Belleza de los entes corpóreos 351
3.3. Belleza de los entes matemáticos y de razón 353
3.4. Belleza moral y *honestas* 353
3.5. Belleza de los entes sociales 354
3.6. Belleza y razón 354

3.7. Belleza de los ángeles 355
3.8. Belleza de Dios 355
IV. Identidad y distinción entre bien y belleza 356
1. Identidad en Alberto Magno 357
2. Distinción en Alberto Magno 358
3. Identidad en Santo Tomás 361
4. Distinción en Santo Tomás 363
5. *Honestas* y belleza 368
V. Efectos de la belleza 371
1. Efectos en la *vis appetitiva* 372
2. Efecto en la *vis cognoscitiva* 377
2.1. En los sentidos 378
2.2. En la razón/intelecto 382
2.3. En el conocimiento angélico 386
2.4. En el conocimiento divino 387
VI. Causas de la belleza 389
PARTE V. CONCLUSIONES 394
BIBLIOGRAFÍA 401

Siglas

Obras de Santo Tomás de Aquino:

Super Sent.	Scriptum super quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis
Contra gentiles	Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles
Comp. th.	Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum
ST	Summa Theologiae
Contra impugnantes	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
De 108 articulis	Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis
De regno	De regno ad regem Cypri
De veritate	Quaestiones disputatae de veritate
De virtutibus	Quaestiones disputatae de virtutibus
De potentia	Quaestiones disputatae de potentia
De malo	Quaestiones disputatae de malo
Quodlibet.	Quaestiones quodlibetales
In De div. nom.	In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio
Super De Causis	Super librum De Causis expositio
Exp. Poster.	Expositio libri Posteriorum Analyticorum
In Metaph.	In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
In Physic.	Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis
Sent. De anima	Sentencia libri De anima
Sent. Ethic.	Sentencia libri Ethicorum
Sent. Politic.	Sententia libri Politicorum
In Jeremiam	In Jeremiam prophetam expositio
Super Isaiam	Expositio super Isaiam ad litteram
Super Iob	Expositio super Iob ad litteram
Super Ps.	In psalmos Davidis expositio
Super Mt.	Super Evangelium S. Matthaei lectura
Super Io.	*Super Evangelium S. Ioannis lectura*
Super Rom.	Super Epistolam ad Romanos lectura
Super I Cor.	Super primam Epistolam ad Corinthios lectura
Super I Tim.	Super primam Epistolam ad Timotheum lectura
Super Heb.	Super Epistolam ad Hebraeos lectura
Catena in Mt.	Catena aurea in quatuor Evangelia: Expositio in Matthaeum

Catena in Lc.	Catena aurea in quatuor Evangelia: Expositio in Lucam

Otras siglas:

cf.	confrontar
lib.	libro
d.	distinción
l.	lección
cap.	capítulo
tr.	tratado
n.	número
I	primera parte de la *ST*
I-II	primera parte de la segunda parte de la *ST*
II-II	segunda parte de la segunda parte de la *ST*
III	tercera parte de la *ST*
q.	cuestión
a.	artículo
co.	cuerpo
s.c.	en contra
arg.	argumento
ad	respuesta a la objeción
qc.	quaestiuncula
expos.	exposición
pr.	proemio

Obras de Pseudo-Dionisio Areopagita

De div. nom.	De divinis nominibus

Obras de San Alberto Magno

Super De div. nom.	Super Dionysium De divinis nominibus

PARTE I. INTRODUCCIÓN Y OPCIONES METODOLÓGICAS

> «¡La belleza es una cosa terrible y espantosa! Terrible porque es indefinible, imposible de definir, pues Dios no nos ha dado más que misterios. En ella los extremos se tocan, las contradicciones viven. Yo soy poco instruido, hermano, pero he pensado mucho en estas cosas»[1].
>
> «… secundum philosophum, tunc pulcherrime unumquodque definitur, quando per definitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes proprietates consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes»[2].

I. Introducción y estado de la cuestión

A pesar de la advertencia de Dostoievski, este trabajo busca definir la belleza. Santo Tomás enseña que la definición es el primer producto de la razón especulativa[3], y que se define del modo más bello posible, cuando por la definición se expresa la naturaleza de la cosa, se demuestran todas las propiedades que le siguen, y se resuelven todas las dudas que surgen al respecto[4]. Animado por esa posibilidad de la inteligencia humana, por la claridad conceptual de Santo Tomás para expresar temas de gran complejidad, por su sistematicidad y su tratamiento prácticamente exhaustivo de las fuentes disponibles a él, que lo llevó a elaborar una extraordinaria síntesis orgánica de pensamiento, recurro a él para desafiar la advertencia del autor ruso, y alcanzar una definición de la belleza que cumpla suficientemente con los requerimientos que el mismo Santo Tomás estableció. Pero la advertencia queda: la belleza no es de fácil definición.

Una primera aproximación a este tema en Santo Tomás muestra que el concepto de belleza en su obra se presenta como problemático. Santo Tomás no tiene en ningún lugar un tratamiento sistemático de la belleza en cuanto tal: ni un tratado, ni una

[1] Mitia a Aliosha, en *Los Hermanos Karamazov,* Dostoievski, final del capítulo III del Libro III.
[2] *Super Sent*., lib. 1, d. 37, q. 3, a. 3, co.
[3] «Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio», *ST* I-II, q. 90, a. 1, ad 2.
[4] Ver la cita que encabeza esta introducción.

cuestión dedicada a ella[5], como han notado Czapiewski[6] y Pöltner[7], entre otros. Nunca discute el tema extensamente. Pareciera, por tanto, un tema descuidado o periférico. Los textos en los que se refiere a la *ratio* de la belleza, tratando de definir su noción, usualmente son con ocasión y por comparación a otros temas. Umberto Eco[8] explícitamente presentó el asunto estético en Santo Tomás de Aquino como un problema[9]. Esto ha llevado a los autores que han estudiado este tema a dos posturas contrapuestas. Algunos han cuestionado el valor del aporte mismo de Santo Tomás. Entre ellos, Croce, quien considera que las ideas de belleza en Santo Tomás son acertadas, pero escasas, dispersas y muy generales[10], y Aertsen, quien afirma que es

[5] Solo dos pasajes de su obra se aproximan a una sistematización: las dos lecciones dedicadas a comentar la belleza como nombre divino del *De div. nom.* y el artículo de la *ST* dedicado a confirmar si *honestas* es lo mismo que *decor*.

[6] «Eine Darstellung der Lehre des Thomas von Aquin über das Schöne sieht sich gleich zu Beginn einer gewissen Schwierigkeit gegenüber: Thomas behandelt an keiner Stelle seines Werkes das Schöne in geschlossenem Zusammenhang. Es gibt kein articulus, erst recht keine quaestio, kein caput und keine distinctio, die als ganze über das Schöne handelte», W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Verlag Herder, Freiburg 1964, p. 15.

[7] «... die Schönheit im Ganzen der thomistischen Denkbemühung keineswegs die zentrale Stelle einnimmt. Thomas kommt auf sie zu sprechen entweder, weil sie Gegenstand eines von ihm kommentierten Werkes ist –ihre ausführlichste Erörterung findet sich bekanntlich im Dionysiuskommentar-, oder weil ein kurzes Eingehen auf sie zum Verständnis anderer Gedankengänge als notwendig erscheint. So nennt Thomas die konstitutiven Momente der Schönheit im Zuge von Fragen, welche um das Problem des habitus bzw. Der virtus kreisen, bzw. Im Zuge der Trinitätslehre, in welcher Gott, der Sohn, im Anscluss an Hilarius als die species sive pulchritudo Patris gedacth wird, oder er berührt den Sinn des pulchrum im Zusammenhang der Erörterung der ratio boni», Günther Pöltner, *Schönheit: Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Herder, Viena 1978, p. 9.

[8] Eco es el único autor que Gilson cita en su referencia a la belleza como trascendental, y es una de las principales referencias de Aertsen: «Eco's studies are among the best that have appeared in this field. They distinguish themselves from many other studies by their concern for the historical context of the medieval doctrine of beauty and for the links between medieval aesthetics and the realities of the age», Jan Aersten, *Beauty in the Middle Ages, A Forgotten Transcendental?* en *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 1 (1991), p. 68.

[9] Así tituló su tesis doctoral: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Este es el título original del texto que se tratará en inglés, traducido: *The Aesthetics of Thomas Aquinas*.

[10] «No faltan quienes piensan que la estética no entra en el horizonte de la cultura medieval y que en esta materia tiene poco o nada que enseñar. El mismo Croce, que divulgaba breviarios de Estética, tiene sus dudas al respecto [nota: B. Croce, *Estetica, Bari, 1946 p. 192*. A propósito de Santo Tomás dice que sus ideas acerca de la belleza son acertadas, pero escasas, dispersas, muy generales.]», Abelardo Lobato, *El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista*, en *Revista española de filosofía medieval*, 6 (1999), p. 58.

inapropiado hablar de una «estética tomista»[11]. Por otro lado, hay referencias a la belleza en la gran mayoría de las obras de Santo Tomás[12], y aunque son pocos textos en comparación a la totalidad de su obra, estas referencias han despertado el interés y la reflexión de quienes consideran que tienen valor y riqueza propias, y proponen que Santo Tomás tiene una idea consistente y propia de la belleza. Czapiewski llega a afirmar que este tema conduce al núcleo de su metafísica[13]. Tatarkiewicz plantea que Santo Tomás es representante de la «expresión más madura de la estética escolástica», superando en sus breves textos a autores que trataron el tema mucho más amplia o sistemáticamente[14]. Sin embargo, aun con un lenguaje tan optimista, tales opiniones raramente vienen acompañadas de una fundamentación o justificación que consideren un tratamiento exhaustivo de sus textos y una adecuada sistematización de su pensamiento.

Otro asunto que contribuye a la problematización del tema es que los estudios que han enfrentado el problema de la belleza en Tomás de Aquino son recientes y no muy abundantes. Los primeros trabajos relevantes se sitúan a fines del siglo XIX[15]. Charles Steinberg indica en 1941 lo inusual que es en la academia de su tiempo buscar fuentes para la reflexión sobre la belleza en el pensamiento medieval[16]. En 1961, Kovach hace

[11] «A fact that has often been noted but still needs to be mentioned again and again is that one cannot speak properly of "the aesthetics of Thomas Aquinas"», Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p 70.

[12] «Aquinas did not write a *Treatise on Beauty*, but beauty is an important topic to which he repeatedly refers throughout his corpus», Christopher Scott Sevier, *Thomas Aquinas On the Nature and Experience of Beauty*, UMI 3518681 Copyright 2012 by ProQuest LLC, p. 2.

[13] Czapiewski dice que el carácter periférico de la belleza en la obra de Santo Tomás es aparente: la belleza lleva a la pregunta central de su metafísica. «Diese Arbeit nimmt sich ein scheinbar ganz am Rande liegendes Problem aus der Lehre des Thomas von Aquin zum Thema, welches aber gleichwohl in die zentralsten Fragen thomistischer Metaphysik hineinführt», Czapiewski, *Das Schöne...*, p. 5.

[14] «Las reflexiones de Santo Tomás no constituyen en efecto el punto final de la estética medieval, pero sí son, en cambio, la expresión más madura de la estética escolástica», Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la estética. II. La estética medieval*, AKAL, Madrid 2007, p. 269.

[15] Varios autores consideran que el primer hito importante es: C. P. Vallet, Abbé, *L'Idee de beau dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris: A. Roger et F. Chernovitz, 1883.

[16] «The conviction is rather widespread that the last place to seek a theory of aesthetics is among the theological mysteries of Scholastic philosophy […] there has been no attempt to correlate the artistic fertility of the Medieval period with a theory of the beautiful», Charles

un recuento de lo escrito sobre estética tomista desde la neoescolástica, indicando el aparente desinterés por una profundización en la doctrina tomista de la belleza[17]. En 2015, otro autor indicaba que la belleza era uno de los casos excepcionales de un tema poco estudiado en Santo Tomás[18].

Por otro lado, tanto los estudios presentados hasta esa fecha, como los más recientes[19], presentan ciertos sesgos problemáticos. Algunos estudios se centran en unos cuantos pasajes clásicos[20], y algunos se reducen incluso hasta a una sola expresión de Santo Tomás[21]. Incluso ha habido poco estudio sistemático de estos mismos pasajes emblemáticos[22]. Las discusiones, además, suelen quedarse en ámbitos teóricos y abstractos, sin considerar la gran riqueza de descripción de instancias particulares de belleza que presenta Santo Tomás. Kovach destaca la carencia de citas de Santo Tomás

---

Side Steinberg, *The Aesthetic Theory of St. Thomas Aquinas*, en *The Philosophical Review*, Vol. 50, No. 5 (Sep., 1941), p. 483.

[17] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, pp. 5-10. Sin embargo, terminado este recuento, su conclusión es que la teoría de la belleza de Santo Tomás aún no ha sido bien estudiada.

[18] «There are very few areas of his thought that have not been the subject of intense scrutiny. The subject of this study is one of the rare exceptions», Sevier, *Aquinas on Beauty*, Lexington Books, Maryland 2015, p. 1.

[19] Entre los estudios recientes relevantes, podemos nombrar: Kevin O'Reilly, *Aesthetic Perception. A Thomistic Perspective*, Four Courts Press, Dublin 2007; Brendan Thomas Sammon, *The God Who is Beauty. Beauty as Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, Pickwick Publications, Eugene 2013; Sevier, *Aquinas on Beauty*, Lexington Books, London 2015; Angela Monachese, *Tommaso D'Aquino e la Belleza*, Armando Editore, Roma 2016; Alice Ramos, *Dynamic Transcendentals. Truth, Goodness, & Beauty from a Thomistic Perspective*, The Catholic University of America Press, Washington 2012.

[20] Es la intención explícita de Sevier, centrarse en los «textos clave»: «my primary goal is to give a substantial statement of Aquinas's account of beauty through careful exegesis of key texts», Sevier, *Aquinas on Beauty…*, p. 2. Incluso Aertsen considera que en la *Suma Teológica* solo dos pasajes son relevantes: «When we gather together Thomas's statements in the *Summa* about the status of the beautiful, the entire file turns out to consist of just two texts», Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 85. Esta perspectiva, incluso cuando se trate solo de considerar la posible trascendentalidad de la belleza, empobrece la consideración de la belleza en Santo Tomás.

[21] Es la crítica que Eco le hace a De Munnynck: «The expression *visum placet* says it all. Of course, not all commentators on the subjective element in Aquinas's theory of beauty adopt such an extreme view as de Munnynck; but in practice, any interpretation which takes the notion *visa placent* too narrowly runs the risk of missing Aquinas's real intentions», Umberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge 1988, p. 59.

[22] «But the sad truth is that the little that he did say has rarely been studied either systematically or at first hand», *The Aesthetics of Saint Thomas Re-examined*, Cyril Barrett, en Philosophical Studies, Volumen 12, 1963, p. 108.

en muchos estudios de su concepto de la belleza[23] y el sorprendente desconocimiento de muchos autores de citas cruciales[24].

Otro problema es que muchos estudios se han centrado en aspectos particulares de la doctrina de la belleza de Santo Tomás, enfatizándolos en detrimento de otros. Esto es particularmente claro respecto del debate acerca de la trascendentalidad de la belleza. Es el caso de Gilson[25], Maritain[26], Aertsen[27] así como Czapiewski[28], Pöltner[29] y el mismo Kovach[30], quienes se centraron principalmente en este problema. Pero estudiar la belleza en Santo Tomás para confirmar si es o no un trascendental, presenta dos limitaciones: Primero, es tratar un tema que Santo Tomás no trató explícitamente. Segundo, es poner un énfasis que puede distorsionar o dejar fuera de perspectiva aspectos valiosos de lo que Santo Tomás sí dijo sobre la belleza. Además, cualquiera sea la respuesta final, no agota de ningún modo su doctrina ni la vuelve menos

[23] «In bezug auf Mängel in der Kenntnis, die einige heutige Thomisten von Thomas' Schönheitslehre zu besitzen scheinen, kann man vor allem darauf hinweisen, daß die von Neuthomisten verfaßten Abhandlungen der Metaphysik –was die Schönheit anbetrifft- im allgemeinen sehr wenige Zitate aus den Werken des Thomas enthalten», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 24.

[24] «eine verhältnismäßig große Anzahl von Stellen, die für die Schönheitslehre des Thomas wesentlich und ausschlaggeben sind, vielen neuthomistichen Autoren völlig unbekannt ist», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 25.

[25] «El transcendental olvidado: *Pulchrum*» es el título del parágrafo V del n. 6 de la Tercera Parte de Gilson, Etienne: *Elements of Christian Philosophy*. New York: Doubleday & Company Inc, 5th Ed, 1998. Gilson ha dedicado su vida a la reflexión del tomismo, pero este texto no tiene más de 5 páginas.

[26] «lo bello pertenece al orden de los *trascendentales*, es decir, de los objetos de pensamiento que superan todo límite de género o de categoría. y que no se dejan encerrar en ninguna clase, porque lo penetran todo y se encuentran en todo». Y, posteriormente, en la nota 66: «A decir verdad, lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos. Dondequiera hay algo existente, hay ser, forma y medida; y dondequiera hay ser, forma y medida hay alguna belleza», Cf. Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1972, p. 39 y p. 172.

[27] En el capítulo 8 («Beauty: A forgotten Trascendental?») de su obra *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (E. J. Brill, Leiden 1996), Aertsen refuta a Gilson.

[28] Czapiewski plantea que la belleza es la unidad original de la cual se despliegan la verdad y el bien.

[29] Pöltner afirma que la belleza es el origen del pensamiento de Tomás de Aquino y la unidad de las determinaciones trascendentales del ser.

[30] Kovach define la belleza como el único trascendental que incluye a los otros trascendentales.

relevante. La misma cuestión de la trascendentalidad puede verse enriquecida por un estudio previo del lugar preciso de la belleza en su pensamiento.

Otros estudios han entrado demasiado rápidamente en el terreno de la interpretación y el desarrollo de una teoría propia: el descubrimiento de una veta interesante lleva a una elaboración que toma el pensamiento de Santo Tomás como punto de partida, o como una referencia, desde un aspecto parcial, para la presentación de una teoría sobre la belleza que pertenece al comentador. Sin embargo, eso hay que tomarlo como tal cosa y no como una presentación de la noción de belleza del mismo Santo Tomás. Es el caso de la presentación del conocimiento estético como intuición en Maritain, por ejemplo[31]. También Eco, postulando un método que se centra en el análisis del contexto histórico[32], termina presentado una personal teoría sobre el conocimiento estético[33]. Las discrepancias sobre cómo debe llevarse a cabo la interpretación de los breves y concisos textos de Santo Tomás son grandes[34], al punto que Eco y Maritain, por ejemplo, terminan diciendo cosas opuestas sobre el mismo pasaje[35]. Kovach

[31] Maritain, en el capítulo V de *Arte y Escolástica*, titulado «Arte y belleza», desarrolla su interpretación del concepto tomista de belleza, siguiendo el contenido de la tradición tomista y elaborando su propia contribución a la misma, sin demasiado rigor respecto de las fuentes. Considera «id quod visum placet» como definición tomista, aunque la expresión original sea «pulchra enim dicuntur, quae visa placent». Identifica *visio* con conocimiento intuitivo, y caracteriza el gozo del conocimiento estético de este modo, aunque el término «intuición» casi no tenga espacio en el pensamiento de Santo Tomás. También atribuye a esta tradición la expresión «splendor formae», aunque no esté en ningún texto de Santo Tomás, sino de San Alberto. Define la belleza como el ser tomado como capaz de deleitar por su sola intuición una naturaleza intelectual y afirma que lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos. Cf. Maritain, *Arte y Escolástica*…, p. 33.

[32] «This came about because of my methodology, which I still hold to be the correct one. I decided to explain and clarify every term and every concept in the original texts in the light of the historical circumstances to which they belonged», Eco, *The Aesthetics…*, p. vii.

[33] Eco enfatiza el aspecto subjetivo de la belleza, a la cual define como un estado de equilibrio entre un objeto perfecto y el intelecto: «beauty in itself is "a state of equilibration between a perfect object and the intellect"». Eco, *The Aesthetics…*, p. 191. Además, vincula el conocimiento estético principalmente a un conocimiento racional exhaustivo de las posibilidades de proporción del objeto bello.

[34] Kovach indica la carencia de una comprensión integral e interpretación consensuada de los principales factores de la belleza, sus relaciones exactas y la naturaleza objetiva de la belleza. Cf. Kovach, *Die Ästhetik* ..., p. 20.

[35] Sobre qué significa «visio» en la expresión de «quae visa placent», Eco plantea un conocimiento racional exhaustivo y Maritain, más bien, un conocimiento intuitivo sin concurso de conceptos.

denuncia que las diferencias de interpretación de la doctrina tomista dependen justamente de que los distintos autores, en una medida importante, han elaborado los términos que se incluyen en la *ratio* de belleza a partir de percepciones y principios propios, y no siempre desde los textos de Santo Tomás en que se refiere a dichos términos[36].

La tarea de determinar con más precisión el grado de desarrollo, profundidad y originalidad de la doctrina de la belleza de Santo Tomás está aún pendiente. En palabras de Kovach: dicha doctrina ni se conoce ni se entiende suficientemente, ni está suficientemente demostrada[37]. Se impone una aproximación que permita descubrir y presentar la doctrina explícita de la belleza en Santo Tomás de un modo más completo e integral.

II. Opciones metodológicas

Como dice Eco, la situación del tema en la obra tomista exige escoger un camino para llegar a esa doctrina[38]. Para obtener los resultados esperados, propongo las siguientes opciones metodológicas:

1. Búsqueda exhaustiva de textos

La primera tarea es realizar una búsqueda lo más exhaustiva posible de los pasajes en que Santo Tomás define la belleza o indica algún rasgo que pertenece a su *ratio*. Esto incluye todos los textos relevantes relacionados a las palabras «pulchritudo» y «pulchrum» y sus variantes[39], así como sinónimos u otras palabras relacionadas, como

[36] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 84.
[37] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 27.
[38] «Aquinas did not formulate a clear, specific aesthetic theory in a homogeneous, explicit body of writings. It is necessary, therefore, to choose an appropriate pathway through his works», Eco, *The Aesthetics…*, p. 19. Eco mismo escogió, como vimos, la interpretación de dicha doctrina a partir de las circunstancias históricas.
[39] En su tesis de Magister, Alberto Vial tiene un apéndice donde ha recogido los pasajes en que Santo Tomás hace mención a la belleza, a partir de una búsqueda material de la palabra *pulchritudo* y sus variantes en el buscador de *corpusthomisticum.com*. Pero no buscó sus sinónimos, ni tampoco lo relacionado a la fealdad, ni señaló los elementos de la *ratio* de la belleza que cada pasaje aportaba, si ese era el caso. Cf. *La raison formelle du pulchrum chez Saint Thomas d'Aquin*, Université de Paris IV- Sorbonne, UFR de Philosophie.

«species», «formositas», «decor», o «turpitudo», «turpis». También pueden ser pasajes en que no aparecen estos términos, pero en que es evidente que la belleza está supuesta, como cuando describe la armonía musical o de la labor de un arquitecto. Encontraremos definiciones de la belleza en general, así como también de instancias particulares: belleza corpórea, espiritual, divina, etc. En muchos casos, se trata de pasajes en que usa la belleza para ilustrar otro asunto, por lo cual indicar un aspecto de su *ratio* basta para iluminar un tema tratado. No siempre son definiciones exhaustivas, pueden ser pasajes en que aparecen aspectos de su concepto de belleza que son integrables en una definición más comprehensiva.

Esta selección de textos será solo de los pasajes que contengan aspectos que sirvan para elaborar la *ratio* de la belleza. No se recogerán los textos en que Santo Tomás la mencione, pero sin considerar su *ratio*, pues hay muchas referencias a objetos y realidades bellas, en las que no se ofrece una definición de la belleza. Estas solo se recogerán si de ellas se puede extraer aspectos implícitos de la *ratio*. También se evitará citar repeticiones, salvo que la repetición indique algún aspecto relevante a destacar, como la persistencia de un mismo tema desde su producción temprana a su obra madura. Esto será indicado, si es relevante.

La exhaustividad en la búsqueda garantiza considerar todos los elementos relevantes sobre la belleza presentes en la obra de Santo Tomás, así como también matices y variantes presentes en aplicaciones a casos particulares de belleza. Se abre la posibilidad, además, de descubrir aspectos importantes que no han sido considerados hasta ahora. Por último, teniendo un panorama más completo, se podrá también situar mejor los pasajes considerados «principales», e incluso interpretarlos mejor, con referencias cruzadas a otros textos del mismo Santo Tomás, y con la posibilidad de iluminar aspectos conocidos con nuevos elementos.

En esta búsqueda también es presumible encontrar posibles tensiones en el pensamiento de Santo Tomás, dado que su obra es tan vasta y es un tema nunca tratado sistemáticamente. Esto, si fuera el caso, se evidenciará en el proceso.

Esta búsqueda presupone una hipótesis: Santo Tomás, si bien no tenía textos sistemáticos donde desarrolló su concepto de belleza, sí tenía un concepto en mente, que iba presentando en la medida que el contexto lo exigía. Dicho concepto se va presentando parcialmente. El análisis de las intancias particulares permitirá un trabajo posterior de sistematización de un concepto de la belleza general que considere todos los elementos integralmente.

2. Perspectiva cronológica

Lo segundo es usar una perspectiva cronológica en el estudio de la obra de Santo Tomás. Según Kovach, esto no había sido hecho en absoluto hasta él[40], en la obra que publicó en 1961. No la he visto desarrollada posteriormente, pero tengo diferencias importantes con Kovach en su manera de presentar dicha perspectiva y en la evaluación de diferentes hitos cronológicos, las cuales serán expuestas a lo largo mi trabajo.

La perspectiva cronológica permite acompañar, paso a paso, las distintas opciones que Santo Tomás realiza respecto de temas, perspectivas e influencias vinculadas a la *ratio* de la belleza, y así delinear una historia de su pensamiento. Esto permite, además, considerar la posibilidad de una evolución. Podremos ver si a lo largo de su obra hay cambios en la terminología, en la conceptualización, aumento o disminución en la cantidad de referencias, incorporación o eliminación de nuevas perspectivas, desarrollos nuevos o nuevas influencias incorporadas de otros autores. Además, permitirá identificar algunos temas que no varían, o en los que la referencia cronológica no es relevante. Sin embargo, incluso esto último no se podrá determinar con precisión sin aplicar a la obra de Santo Tomás esta perspectiva.

Un elemento que considero fundamental y coherente con la opción por esta perspectiva cronológica consiste en tomar como punto de partida de estudio y referente de comparación el concepto de belleza del *Super De div. nom.* de San Alberto Magno. Es un texto ligado a la biografía de Santo Tomás, pues lo conoció cuando fue alumno de

[40] «Daraus ergaben sich für mich zei Forderungen: die Entwicklung der Ästhetik im Werk des Aquinaten aufzuweisen und ihre Synthese zu versuchen. Bisher hat man das letztere nur teilweise, das erste noch gar nicht versucht», Kovach, *Die Ästhetik...*, vorwort.

San Alberto. En sí mismo es un texto muy valioso por la cantidad de problemas que plantea sobre la belleza, a los que busca dar solución. Pero, además, este texto es quizás la primera vez que Santo Tomás vio los problemas principales de la belleza[41] tratados de modo sistemático[42]. La relación de este texto de Alberto Magno con la obra de Santo Tomás no ha sido estudiada en profundidad por ninguno de los autores mencionados[43]. Es una obra mayor: San Alberto desarrolla sistemáticamente temas a los que Santo Tomás a veces solo alude[44]. Es presumible que la comparación entre lo dicho por ambos autores permitirá destacar con mayor claridad lo propio de Santo Tomás, constatando coincidencias, aspectos complementarios, y, sobre todo, divergencias. Por otro lado, este precedente será particularmente iluminador para aproximarse al tratamiento que Santo Tomás da a la belleza en su propio *In De div. nom.* Cada autor le dio un tratamiento propio al texto del Pseudo-Dionisio Areopagita (en adelante, Dionisio), que será revelador comparar.

La perspectiva cronológica se ordenará según cuatro hitos fundamentales: El *Super De div nom.* de San Alberto Magno, y tres obras de Santo Tomás: el *Super Sent.*, el *In De div. nom.* y la *ST*. Intercalados entre estos hitos fundamentales también se recogerán pasajes de otras obras que aporten elementos de la *ratio* de la belleza, según la siguiente clasificación: Textos previos al *Super Sent.*, textos intermedios (entre el *Super Sent.* y el *In De div. nom.*) y textos tardíos (contemporáneos a la redacción de la *ST*).

---

[41] «Albert war sebst im Besitz einer bis auf Aristoteles zurückgehenden und gültigen Antwort auf die allerwichtigste Frage der Ästhetik, nämlich der Natur oder der wesentlichen Bedingungen (Elemente, Faktoren) der Schönheit, und zwar schon zur Zeit, als er den jungen Thomas in Köln zu unterricthen began (1248)», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 37.

[42] «The treatise *De Pulchro et Bono*, which Aquinas transcribed with his own hand, which he studied at Cologne, probably the first work to set the problem of beauty before him in a worthwhile manner», Eco*, The Aesthetics…*, p. 114.

[43] Sevier lo hace parcialmente, pero no con la sistematicidad ni profundidad que la tarea requiere: «The aim of chapter 5 is to compare Aquinas' account of beauty with those of his two primary sources on the subject: Dionysius and Albert the Great», Sevier, *Aquinas on Beauty…*, p. 7.

[44] «In Albert's treatise one finds sistematically elaborated what we were able to discover in Thomas only through a reconstructive interpretation of scattered texts», Aertsen, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 359.

La elección de estos hitos corresponde a la siguiente consideración. El *Super Sent.* es la primera obra sistemática importante de Santo Tomás, expresión de su pensamiento temprano, cercano al primer hito mencionado y donde veremos las primeras formulaciones propias importantes de Santo Tomás sobre la belleza. El *In De div. nom*., tiene valor por tres razones fundamentales: a) el texto comentado es el mismo texto referente con el que Santo Tomás estudió la primera vez la belleza, por lo que la comparación de la manera como Santo Tomás y San Alberto comentaron el mismo texto de Dionisio será de gran interés; b) la sección (dos lecciones) dedicada a comentar el nombre divino de «belleza» es el pasaje más extenso de la obra de Santo Tomás dedicado a la belleza, lo más cercano a un tratamiento sistemático de la belleza en su producción intelectual. c) estas dos lecciones contienen pasajes de gran importancia que no han sido suficientemente considerados. El último hito, la *ST*, tiene el valor de ser la síntesis que mejor expresa el pensamiento maduro de Santo Tomás. Además, es la obra que contiene los pasajes «clásicos» que mayor atención e interpretación han recibido. Como veremos, las secciones de textos tempranos, intermedios y tardíos, muestran que hay pasajes fuera de estas tres obras principales que son muy relevantes, y que aportan tanto para la consideración de una posible evolución en el pensamiento de Santo Tomás, como para una presentación más completa de su concepto de belleza.

3. Clasificación preliminar según el elemento de la *ratio*

Los textos de cada sección serán organizados preliminarmente según contengan un elemento de la *ratio* de lo bello clasificable en las siguientes categorías: condiciones esenciales y estatus ontológico, causas, efectos y, por oposición, fealdad.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

Las «condiciones esenciales» hacen referencia a elementos de la definición real esencial o formal, la cual suele considerarse como la definición más propiamente dicha de una cosa, la que dice lo que la cosa es, sin referir su operación u origen. Una definición total y absolutamente intrínseca de la cosa es difícil, porque las cosas están

relacionadas unas con otras y se conocen por delimitación desde varios aspectos. Además, puede suceder que una realidad se perciba principalmente por un efecto, y que dicho efecto sea difícilmente discernible de la esencia que se quiere identificar. Este problema se percibe en la belleza. Habitualmente se considera que la *ratio* de una cosa indica su esencia. Pero Santo Tomás habla de la *ratio* de la belleza no solo respecto de las definiciones esenciales: también distingue la *ratio* de lo bueno y lo bello, mediante la referencia a sus efectos. Aún con estas dificultades, es una clasificación válida para una aproximación preliminar.

La descripción del estatus ontológico de la belleza servirá para presentar los modos en que la belleza se hace presente en los distintos niveles ontológicos, así como para referir a ciertos principios metafísicos vinculados a la belleza, como la participación o la proporcionalidad.

B. Efectos de la belleza

La definición por el efecto supone considerar la belleza desde su causalidad, y describir lo que ella causa o produce. En el caso de la belleza, principalmente, amor, deseo, placer, así como distintos grados y tipos de conocimiento. También veremos lo que Santo Tomás dice sobre la belleza como causa final o ejemplar. Una de las definiciones más famosas de Santo Tomás de la belleza, la belleza como aquello «quae visa placent», es una definición por los efectos. La valoración de dicha definición es también materia de discusión. Aertsen nota el problema de que dicha definición no indique la esencia de la cosa[45], pero, Maritain afirma que dicha definición dice «todo lo necesario»[46] sobre la belleza. La relación peculiar de la belleza con el bien y con la *vis cognoscitiva* es de tal relevancia, que, sin profundizar en los efectos de la belleza, su *ratio* no quedaría completa.

[45] Cf. Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 338.

[46] «Santo Tomás, que tenía tanta sencillez como sabiduría, definía lo bello como lo que agrada a la vista, *id quod visum placet*. Estas cuatro palabras dicen todo lo necesario: una visión, es decir un *conocimiento intuitivo,* y un *goce*», Maritain, *Arte y Escolástica…*, p. 31.

C. Causas de la belleza

Para conocer la raíz de la belleza, corresponde preguntarse de dónde vienen los aspectos esenciales que la constituyen, que, además, producen sus efectos. En esta categoría irán las reflexiones de Santo Tomás sobre dicho origen.

D. La fealdad

Santo Tomás usa algunas formulaciones negativas de belleza: «no hay belleza, si no…», o «se destruye la belleza, si…». Pero también define la fealdad, lo cual permitirá conocer la belleza por oposición.

4. Modo de presentación de textos

La presentación de los textos, siguiendo el esquema indicado anteriormente, tendrá tres características:

4.1. Texto latino y traducción

Uno de los problemas para conocer apropiadamente la doctrina de la belleza en Santo Tomás es terminológico. El vocabulario latino empleado por Santo Tomás en torno a la belleza es rico y variado. La traducción de dicho vocabulario supone elección de términos en el idioma nuevo. Cuando hay varias alternativas de traducción, o ningún término del todo apropiado para expresar el término latino, dicha elección supone una interpretación, y puede conducir –y de hecho ha conducido- a equívocos importantes. Por otro lado, en el paso de un idioma a otro muchas veces se pierden valiosos matices propios del término original. Por la importancia del aspecto terminológico es preferible ofrecer al lector el contacto directo con los pasajes de Santo Tomás en el idioma original, por lo que se ofrece la cita en latín acompañada con una traducción de dicho pasaje. La extensión de dicha cita debe permitir captar suficientemente el contexto, y todos los elementos y términos relevantes sobre la belleza que dicho pasaje ofrece. Tomar en serio el problema terminológico es fundamental para evitar cometer errores en el ámbito conceptual.

Los términos que no ofrecen problemas de traducción ni pérdida semántica, se han traducido. Por ejemplo, «proportio» se traduce sin problema a «proporción». Pero ciertos términos se dejarán sin traducir, como «honestas», «decor», «esse», «species» e incluso «claritas», pues su posible traducción a «honestidad», «belleza», «brillo», «ser», o «claridad» conlleva una pérdida semántica irreparable, o al menos, importante. Es preferible no traducirlos para poder discutir su significado en cada instancia, transparentando su contenido al lector. Al final del trabajo, espero que esta opción permita al lector conocer y apreciar los matices específicos de cada término. El caso particular de «consistit in» es importante destacarlo. Es una fórmula de definición cuya traducción a «consiste en» puede llevar erróneamente a una interpretación que implique definitividad o exhaustividad. La evaluación de «consistit in» como fórmula de definición se revelará importante en la definición de la *ratio*[47] de la belleza.

Una última aclaración: cuando trate el término en cuanto término, lo referiré con comillas. Cuando use el término considerando su significado en la frase, usaré itálicas. Este uso se puede verificar en la última frase del párrafo anterior.

4.2. Valoración del texto

Un ejercicio fundamental para reconstruir una *ratio* que está dispersa en múltiples pasajes, es la valoración de dichos pasajes, tomando en cuenta algunos criterios para graduar dicho valor. Los criterios a considerar son: el tipo de texto, las autoridades citadas, el contexto del pasaje (que incluye la consideración del tema principal), para finalmente destacar el elemento (o elementos) de la *ratio* que dicho texto contiene. También se considerará el tipo de definición, la insistencia o repetición de ciertas expresiones, los énfasis, la consistencia interior, y el valor intrínseco de un pasaje por la importancia doctrinal y el lugar que tiene en su pensamiento.

[47] *Ratio*, cuando indique «esencia» o «definición de una cosa», tampoco se traducirá. En cambio, cuando signifique «razón», en el sentido de la potencia racional, sí. Además, Santo Tomás usa el término «essentia», que sí se traducirá como «esencia».

4.2.1. Tipo de texto

Santo Tomás redactó obras de distintos géneros: sumas, comentarios, cuestiones disputadas, etc. Es distinta una referencia a la belleza en un comentario a otro autor, en que el tema viene exigido por el texto del autor comentado, a un texto en que Santo Tomás no está obligado por la autoridad de otro autor y en que su referencia a la belleza es espontánea, y corresponde a una sistematización propia. A veces, en el comentario, se puede ser flexible o extremar un poco la interpretación para hacer que el autor comentado tenga sentido. Sobre todo, si la obra es de una gran autoridad, como *Los Nombres Divinos* de Dionisio. La valoración de esta obra específica ha generado bastante discusión[48]. Será preciso tener este tipo de consideraciones sobre los textos recogidos.

4.2.2. Dependencia de otros autores

Por otro lado, no solo hay dependencia cuando se trata de un comentario, sino también cuando hay referencia a una tradición anterior, como por ejemplo en la consideración de que la belleza es un nombre que corresponde al Hijo en la Trinidad, tema que depende de otros autores importantes.

Por otro lado, será también importante destacar lo contrario: cuando el pasaje no tenga dependencia ni de un texto comentado, ni de una tradición o autor particular, y sea una referencia espontánea a la belleza, por propia iniciativa, pues le pareció adecuado hablar de ella y caracterizarla de un modo o de otro. Un pasaje así tendrá el valor de que no nos quedará dudas respecto de que estamos ante el concepto de belleza de Santo Tomás.

[48] Czapiewski, por ejemplo, criticó a Kovach por dar demasiado peso a lo dicho por Santo Tomás sobre la belleza en este texto, pues considera que su contenido está fuertemente influido por el peso de la autoridad del Dionisio, y no representa cabalmente la idea de Santo Tomás de la belleza. En respuesta a esta crítica, Kovach matizó sus opiniones en un texto posterior. Cf. Kovach, *Der Einfluß der Schrift des Pseudo-Dionysius „De divinis nominibus" auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Volume 63, Issue 2, p. 153. Aquí, Kovach acepta la crítica de Czapiewski al respecto.

4.2.3. Contexto del pasaje o tema principal tratado

Si bien la cronología es un criterio importante a considerar para valorar de una definición, el contexto es otro criterio fundamental[49]. Eco comenta que las interpretaciones desprovistas de contexto distorsionan el sentido del pasaje, privándolo de su fuerza (o debilidad, añado yo) original[50]. Kovach destaca que es conocido que Tomás solo dice de un tema lo que es suficiente según el contexto[51]. Es necesario destacar el contexto, y cuando es necesario, explicar o desarrollar el tema que dicho pasaje trata. Esto es muy importante, porque, como se ha visto, lo usual es que Santo Tomás mencione la belleza para aclarar otro tema. No es lo mismo explicar en qué sentido es apropiado decirle belleza al Hijo por sus características al interior de la Trinidad que explicar la belleza en la armonía de una melodía musical. Explicitar el tema principal tratado y su relación con la belleza permitirá definir y situar la belleza con mayor precisión.

4.3. Presentación del elemento de la *ratio* de la belleza

Por último, se destacará y comentará el elemento o elementos de la *ratio* de la belleza que el texto aporta, con sus rasgos propios, indicando su valor dentro de la doctrina de la belleza de Santo Tomás.

Este será el núcleo del comentario. Prestaremos aquí atención a dos asuntos. Primero, la manera de definir de Santo Tomás. Segundo, la relación que Santo Tomás establece entre la belleza y el tema tratado. La manera cómo Santo Tomás trata esta relación será una ocasión para ver cómo caracteriza la «estructura inteligible»[52] de la belleza. Una primera caracterización del elemento ya está dada en la clasificación de la estructura

[49] «To assess the place of beauty in Thomas´s thought one should always take into account the systematic and historical contexts in which he discusses the notion», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, pp. 338-339.

[50] «As one would expect, Aquinas's remarks on beauty in the corpus of this article acquire their significance from their context. But almost always they have been torn out of their context and handed down to us in the schematic isolation of Scholastic formulas, deprived of their original force», Eco, *The Aesthetics…*, pp. 64-65.

[51] «Es ist ja wohl bekannt, daß Thomas gewöhnt ist, von einem Thema nur so viel zu sagen, wie es ihm für den zu erörternden Kontext auszureichen scheint», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 70.

[52] Maritain, *El Orden de los Conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires 1975, p. 112.

propuesta: condiciones esenciales y estatus ontológico, efecto, o causa de la belleza. Pero aquí prestaremos atención al esfuerzo de «elaboración intelectual hecha de comparaciones, juicios y razonamientos»[53] de Santo Tomás, para destacar los elementos que propone para delimitar la belleza, es decir, definirla.

Pero, además, cuando sea necesario, precisaremos el tipo de definición empleado por Santo Tomás. Veremos si se trata de una definición esencial, o una cuasi esencial, o si es una definición nominal. Veremos también su uso del «consistit in». La evaluación de los modos de definir de Santo Tomás es un aspecto que, a mi parecer, no ha sido suficientemente considerado y que es importante para determinar el valor de un pasaje.

Conviene comentar brevemente acerca de la definición nominal. Se la puede identificar porque viene antecedida por el pasivo «dicitur» o «dicuntur» («se dice»). Usualmente es una referencia al lenguaje corriente o a una concepción común, que ilustra una tesis más general, como una primera indicación del uso de un término. Suele ser un punto de partida que luego se confirma con un estudio más crítico de su contenido. Su valor está justamente en que toma de punto de partida una definición cercana y de fácil comprensión, que tiene continuidad con la definición real esencial, que es más técnica. Por lo general, la definición nominal, sin dejar de ser ilustrativa, no se toma como definitiva: debe ser contrastada con las definiciones más estrictas, para poder ser ubicada adecuadamente. Es importante destacar esto, pues una de las definiciones más conocidas y comentadas de Santo Tomás, que incluso ha sido considerada su formulación más destacada o núcleo de su doctrina de la belleza, es una definición nominal. Se trata de la expresión «pulchra dicuntur, quae visa placent». Será bueno considerar su valor desde esta perspectiva.

Si es pertinente, destacaremos también si el elemento destacado en un pasaje se trata de una idea que se repite, uno de sus temas constantes, o si es una referencia única en su obra, o si marca un punto de inflexión en su pensamiento, o si forma parte de una evolución o desarrollo, o un matiz respecto de un tema específico. Así podremos

[53] Maritain, *El Orden…*, p. 114.

determinar mejor el valor que tiene el pasaje estudiado. Por último, se comentará también si dicho pasaje presenta posibles tensiones en su propio pensamiento respecto de la belleza, no solo terminológicas, sino también conceptuales.

En resumen: esta es la metodología que consideramos fundamental para realizar nuestra tarea: la búsqueda exhaustiva de los textos relacionados a la belleza, la consideración terminológica, cronológica y de contexto, y de la relación que el elemento de la *ratio* de la belleza tiene con el tema tratado por el pasaje particular. Esta metodología nos permitirá evitar vacíos en la consideración de la doctrina de Santo Tomás, o apresuramientos o parcializaciones en su sistematización, e interpretaciones que no han tomado la totalidad de su doctrina. Hay pasajes importantes que no han sido considerados, o no suficientemente. Esta metodología permitirá integrarlos, y añadir así aspectos valiosos y hasta fundamentales.

5. Conclusiones preliminares

Terminada la exposición de los textos con esta metodología, podré presentar unas conclusiones preliminares que son fundamentales antes de considerar una posible sistematización. Estas conclusiones serán respecto de cuatro temas: 1. El vocabulario usado por Santo Tomás para nombrar la belleza, así como posibles tensiones terminológicas. 2. Los modos y tipos de definición que Santo Tomás usa para tratar la belleza, donde evaluaré el valor del «consistit in», además de considerar otras fórmulas para definir. Esto permitirá comprender mejor la manera cómo Santo Tomás trató la belleza en su obra y tomar postura respecto de supuestos pasajes canónicos. 3. Las influencias explícitas, es decir, las autoridades que Santo Tomás mismo cita cuando trata la belleza. 4. La posible evolución de su pensamiento.

6. Sistematización

El trabajo que realizaremos en la presentación cronológica será como un inventario en el que destacaremos individualmente los elementos con los que contamos para ensamblar, por así decirlo, la doctrina de la belleza en Santo Tomás. En la sistematización, procederemos a dicho ensamblaje. Ordenaremos los distintos

elementos temáticamente, de tal manera que podamos ver todo lo que Santo Tomás dijo sobre la proporción, la *claritas*, etc., a lo largo de su obra, y, además, esperamos que el orden de la presentación de los elementos sirva para mostrar en qué sentido cada uno está orgánicamente relacionado al concepto general de belleza. El resultado final de dicha sistematización será la doctrina explícita de Santo Tomás sobre la belleza.

III. Caracterización preliminar de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás

El trabajo que realizaré a continuación presupone lo siguiente, que quedará suficientemente demostrado en el desarrollo del mismo:

1. Santo Tomás conocía bien los temas fundamentales de la belleza de su época, pues los vio expuestos, tanto por San Alberto Magno en el *Super De div. nom.*, como por otras tradiciones que recibió.

2. Si bien no hay en su obra un lugar sistemático dedicado a la belleza, sí tenía un concepto y una reflexión al respecto, la cual expuso no a modo de un tratado, sino de manera esporádica, según las exigencias de otros temas tratados, que eran ocasión para que él apuntara algún rasgo sobre la belleza. De tal modo, la mayoría de sus definiciones están vinculadas a una reflexión sobre un caso particular de belleza, y dicha reflexión aporta un aspecto de su *ratio*.

3. Por lo dicho en el punto anterior, la doctrina de la belleza de Santo Tomás no se puede conocer adecuadamente analizando y profundizando -en muchos casos con una fuerte carga de interpretación- pasajes puntuales, sino que se puede conocer bien recién una vez que se toma en cuenta el conjunto de su obra, y después de sistematizar lo que dijo en diversos pasajes dispersos. Si se realiza ese trabajo, se puede presentar una auténtica doctrina explícita sobre la belleza en Santo Tomás, la cual tiene riqueza suficiente como para ser expuesta y estudiada según sus características propias.

4. Algunos elementos de dicho pensamiento permanecen estables. Otros reciben precisiones y complementos. Se puede hablar de evolución en otros. Comprobaremos que Santo Tomás tiene tomas de postura propias importantes respecto de la belleza.

Presentamos aquí una caracterización preliminar de la doctrina de la belleza de Santo Tomás, a manera de mapa conceptual, para que el lector conozca de modo sinóptico lo que se verificará a lo largo del trabajo.

Se puede consolidar, a partir del conjunto de la obra de Santo Tomás, una descripción bastante detallada de los elementos esenciales de la belleza, proporción, *claritas* e integridad (y perfección), en el ámbito corpóreo, en el ámbito moral, en el ámbito incorpóreo, en la visión contemplativa, en el conocimiento, y también en el ámbito divino. Particularmente en el caso de la integridad y la perfección, dicha caracterización tiene un desarrollo interesante, que comienza con una primera referencia a la *magnitudo*.

Estos elementos están en la forma, por lo que conviene revisar su doctrina del rol de la forma en la belleza. Veremos que dicha doctrina la hereda de San Alberto, reteniendo algunos elementos principales y omitiendo otros. También podremos señalar el momento en el que Santo Tomás enfrentó la constatación de que la *claritas* y la proporción eran también elementos que pertenecían a la *ratio* de bien, y que, por lo tanto, formaban parte del aspecto en que bien y belleza se identifican. Esto exigía encontrar un criterio diferente para distinguir bien y belleza, diferente al que había postulado San Alberto y al que el mismo Santo Tomás había presentado brevemente en el *Super Sent*. Dicho momento fundamental para su doctrina consiste en la afirmación de que la belleza se distingue del bien por su referencia a la *vis cognoscitiva*[54]. Veremos cómo primero lo formula, pero sin desarrollarlo, y luego presenta una elaboración respecto de este aspecto distintivo de la belleza en la *ST*. Esta

[54] Prefiero no traducir «vis cognoscitiva» tampoco. «Potencia» y «facultad» en español pueden tener diversos significados, que no logran expresar lo referido por «vis». Por otro lado, como veremos, la «referencia a la *vis cognoscitiva*» es una expresión fundamental para definir la belleza en Santo Tomás.

elaboración, además, se sustenta en una epistemología aristotélica, distanciándose así de la epistemología neoplatónica presentada por Dionisio y desarrollada por San Alberto para distinguir bien y belleza. Ahí veremos las particulares relaciones que tiene la belleza con la voluntad (en la medida en que es amada, deseada, y disfrutada) y el conocimiento (pues su *ratio* propia, que la distingue del bien, es la referencia a la *vis cognoscitiva*). Además, veremos la *honestas* como un ámbito ontológico en el que bien y belleza se identifican sin más, lo cual también es una diferencia importante respecto de San Alberto. Por otro lado, veremos que Santo Tomás, en consistencia con lo dicho respecto de sus reflexión sobre la *ratio* de la belleza en múltiples casos particulares, consideró la presencia de la belleza en distintos niveles ontológicos, caracterizándolos con precisión: la belleza corpórea es una disposición natural, y, por lo tanto, un accidente; la belleza en la gracia también es un accidente, la belleza en el ámbito moral es una belleza participada que depende de la luz y la proporción que vienen de la razón, y en la vida contemplativa está la belleza *per se* y *essentialiter*, que quizás es la afirmación más importante de Santo Tomás respecto de la *ratio* de la belleza y de su causa. Es justamente en esta consideración que se presenta netamente la causa de la belleza, que es principalmente una razón, un intelecto. Y es por eso, que la máxima belleza es la belleza del intelecto divino, la cual se articula al interior de las relaciones intratrinitarias (y que tiene un Verbo al cual propiamente se le dice Belleza), y que es la causa de toda belleza creada, la cual participa de esa belleza divina esencial.

PARTE II. LOS TEXTOS

I. El *Comentario a Los Nombres Divinos* de San Alberto Magno

> «Para la comprensión de la originalidad de Santo Tomás en la determinación de la esencia de la belleza, es bueno recordar la doctrina correspondiente de San Alberto Magno, que sabemos con seguridad conocida por el Aquinate»[55].

El texto que comentaremos a continuación tiene una importancia capital en la historia de la doctrina de la belleza de Santo Tomás. La historia del texto mismo está ligada al Aquinate, pues esta obra se encontró como un manuscrito de su puño y letra, lo cual hizo que durante un tiempo este texto le fuese atribuido, incluso con nombre propio: tratado *De pulchro et bono*, y que su contenido fuese considerado como doctrina tomista de la belleza[56]. Aunque esta falsa atribución se aclaró[57], fue lo suficientemente importante como para que algunas compilaciones de las obras completas de Santo Tomás la sigan recogiendo (aunque indicando esta atribución errónea[58]) y un tomista como Maritain llegue a atribuir la definición de belleza como «splendor formae» a Santo Tomás[59]. El texto del que hablamos es el fragmento del *Super De div. nom.* de San Alberto Magno dedicado a la belleza como nombre divino[60]. Este fragmento es solo una parte del enorme comentario de San Alberto a *De div. nom.* de Dionisio[61]. Para nuestro estudio este texto es fundamental, porque el hecho de que se haya encontrado como manuscrito de Santo Tomás confirma que el Aquinate conoció bien

---

[55] Ignacio Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1989, nota 57.

[56] Cf. «This little treatise was discovered by Abbot Uccelli in 1869, in the Biblioteca Nazionale in Naples. The handwriting was authentic, so it was immediately numbered among the works of Aquinas», Eco*, The Aesthetics…*, p. 234, nota 48.

[57] Mandonnet, Théry y otros investigadores aclararon que este manuscrito era una parte del comentario de San Alberto al *De Divinis Nominibus.* Cf. San Alberto Magno, *Opúsculo de lo bello y lo bueno*, Cuadernos de Filosofía No. 3 – 1977, U.I.A. México, p. 3.

[58] Es lo que hace el *Corpus Thomisticum*, catalogado como «Opera Aliqua False Adscripta Thomae». Allí se indica que corresponde a la obra dicha de San Alberto. (http://www.corpusthomisticum.org/xdp.html)

[59] «*splendor formae,* decía Santo Tomás en su lenguaje preciso y metafísico», Maritain, *Arte y Escolástica*…, p. 33.

[60] Se usará la llamada *Editio Coloniensis*: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1, Editio Coloniensis, ed. P. Simon, Aschendorff, 1972.

[61] En la edición de Aschendorff, el comentario completo tiene 451 páginas. El fragmento dedicado a la belleza tiene solo 15. El 3%.

tanto la enseñanza de la belleza de Dionisio, como la apropiación y desarrollo que de ella hizo San Alberto[62].

Santo Tomás llega a la Universidad de París en mayo de 1245, con aproximadamente 20 años, enviado por los dominicos para estudiar teología. Allí se encuentra con Alberto Magno[63], quien había llegado a esta ciudad al menos un año antes. En 1248 Alberto deja París para ir a Colonia y se lleva consigo a Tomás de Aquino, como discípulo y asistente[64]. En 1252, Santo Alberto y Santo Tomás se separan, cuando este es enviado a París a enseñar teología. Por lo tanto, son cuatro a cinco años de discipulado e influencia directa. Tomás recibió de su maestro las lecciones sobre Dionisio, específicamente del *De div. nom.*, entre 1247 y 1252. En esta época, Alberto también trató la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Estas lecciones también fueron recogidas por Santo Tomás[65].

Por la importancia de la recepción de este primer tratamiento sistemático de la belleza y por haberlo recibido en su estadio de formación como filósofo y teólogo, la consideración de esta obra es fundamental. Dadas las capacidades retentivas y reflexivas de Santo Tomás, no se puede subestimar el impacto que este período y este texto en particular tuvieron en el concepto de belleza de Santo Tomás. Eco[66] y

[62] «Thomas attended Albert's lectures on Dionysius' *Divine Names* in Cologne, […] and we have the best possible proof that he did so in the form of a transcript of these lectures written in Thomas' own hand», Simon Tugwell, *Albert & Thomas. Selected writings*, Paulist Press, New York 1988, p. 208. Cf. H.U. von Balthasar, *Gloria*, Tomo IV, Encuentro, Madrid 1986, p. 335.

[63] «Thomas arrived in Paris in May 1245, just about the time that Albert incepted and began his teaching career as master», Cf. James Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino*, Doubleday & Company, New York 1974, pp. 40-41.

[64] Cf. Weisheipl, *Friar Thomas…*, pp. 38-39.

[65] «There were only two courses of lectures and disputations given by Albert during Thomas's apprenticeship that we know of from the early biographers of Thomas. William of Tocco mentions only the lectures on *De divinis nominibus* of Dionysius and the *Nicomachean Ethics* of Aristotle», Weisheipl, *Friar Thomas…*, p. 46.

[66] «The work by Albertus Magnus which is of greatest relevance for us here is his *De Pulchro et Bono*. This put into writing part of his lectures on *The Divine Names* which he gave in Cologne in 1248-1252, and had a very considerable influence on Aquinas», Eco, *The Aesthetics…*, p. 45.

Andereggen[67] destacan la importancia de conocer este tratado para considerar el concepto de belleza en Santo Tomás.

En este texto Santo Tomás recibe la doctrina de la belleza de dos autores mayores: Dionisio y San Alberto. La autoridad de Dionisio era enorme, pues en esa época era considerado un autor de la tradición apostólica. Dionisio, además, es una figura de primer orden para la estética de Occidente[68]. *De div. nom.* es una de las principales referencias de Santo Tomás cuando trata la belleza.

Por otro lado, el comentario de San Alberto es un auténtico tratado de estética[69], de una amplitud y densidad extraordinarias. Contrasta con el modo esporádico y asistemático como Santo Tomás expuso su pensamiento sobre la belleza. Esta obra ha sido poco estudiada[70] y tampoco se ha desarrollado suficientemente su relación con la doctrina de la belleza de Santo Tomás. El contraste con esta obra será una herramienta metodológica importante para precisar mejor lo propio de Santo Tomás.

Ni San Alberto ni Santo Tomás trabajaron con la versión griega original del texto de Dionisio, sino que usaron la versión latina de *De div. nom.* en la traducción de Juan Sarraceno. Alberto había conocido la traducción de Eriúgena, pero la de Sarraceno le pareció mejor[71]. Santo Tomás siguió a su maestro en la elección de esta versión latina.

---

[67] Ver la cita que encabeza esta sección.

[68] Aertsen llama a Dionisio «la más importante autoridad para la doctrina medieval de la belleza»: Cf. Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 339. Esto vale también para Santo Tomás en particular: «The most important authority for Thomas's concept of beauty is pseudo-Dionysius the Areopagite». Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 78.

[69] El trabajo de Anzulewicz sobre esta obra tiene la finalidad de mostrar que mucho antes de Baumgarten, a quien se le atribuye el inicio de la estética como rama sistemática de la filosofía, San Alberto había realizado ya este trabajo sistemático. Cf. Henryk Anzulewicz, *Strukturelemente der neuplatonisch-dionysischen Theorie des Schönen bei Albertus Magnus*, en *Le beau et la beauté au Moyen Âge* (Olivier Boulnois et Isabelle Moulin (éd.), Vrin - Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, Paris 2018.

[70] «Thirty years ago, scholars pointed out the lack of published attention to this commentary, and since then it appears that little has changed. A few pages appear here and there, but no in depth study of Albert's commentary, nor the role of beauty therein, has been produced», Sammon, *The God who is Beauty…*, p. 245.

[71] Anzulewicz confirma que Alberto conocía la traducción de Eurígena, y utilizó sus traducciones para otros comentarios, pero en el caso del *De divinis nominibus* prefirió la tradución de Juan Sarraceno. Cf. Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p.155. Además, comenta el

Dado que tanto San Alberto como Santo Tomás trataron esta versión latina, y no el original griego, cuando cite a Dionisio usaré esa misma versión, que recoge el *In De div. nom.* editado por el p. Ceslai Pera[72].

Dionisio presenta la belleza siguiendo la ruta conceptual del capítulo IV de su obra, dedicado a Dios como «Bien»[73]. Primero define el bien tomado absolutamente, luego define el bien según sus determinaciones, en cuanto es bien de algo. En este caso concreto, en cuanto es bien que mueve el alma. En cuanto mueve al alma según el intelecto es luz. En cuanto mueve al alma según el afecto es bueno y bello. Cuando presenta la belleza, lo hace en un cuarteto de términos: «bello», «belleza», «amor» y «amable»[74]. Esta presentación implica dos temas: Primero, la íntima relación entre belleza y bien. Segundo, la presentación de un lenguaje técnico: la distinción entre «bello» y «belleza» supone la doctrina de la participación: lo bello es el sujeto que participa de la belleza. Dionisio, al decir que a Dios se le llama bello y belleza, implica que en Dios se identifica la «belleza» esencial con el sujeto supremo en el que dicha belleza existe de modo eminente.

Uno de los enormes méritos del tratado de San Alberto es enfrentar la difícil tarea de precisar metafísicamente la identidad y la distinción entre el bien y la belleza. Según Aertsen, Dionisio no llega a realizar esta distinción[75], problema que se remonta hasta la expresión sintética griega *kalokagathía*[76]. San Alberto reconoce que es preciso

---

p. Pera: «In omni scilicet lectione, post *introductionem*, sequitur *textus Dionysii* iuxta Sarraceni translationem, «quia melior est»», *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, Ceslai Pera, Marietti, Roma 1950, p. xx.

[72] Las referencias al texto de Dionisio se citarán así: «Dionisio, *De div. nom*», usando la numeración de esta edición: S. Thomae Aquinatis, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, Ceslai Pera, Marietti, Roma 1950.

[73] El capítulo completo se llama: «De Bono, Lumine, Pulchro, Amore, Extasi et Zelo; et quod Malum neque existens, neque ex existenti, neque in existentibus est».

[74] «Hoc bonum laudatur a sanctis theologis et sicut pulchrum et sicut pulchritudo et sicut dilectio et sicut diligibile», Dionisio, *De div. nom.*, 132.

[75] «For Dionysius there is not just a close connection between the good and the beautiful, but even an identity. […] With the thesis of identity, the Areopagite is a typical representative of Greek thought, for in Hellenic culture the beautiful and the good are brought together in a single notion, the *kalokagathia*», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 341.

[76] Esta íntima relación se percibe claramente en Platón: en *El Banquete* habla de la belleza en términos muy semejantes a la idea de bien en *La República*, como la cima del ascenso

definir bien los términos[77] y enfrenta este problema inmediatamente: las primeras dos cuestiones disputadas de su texto tratan la distinción entre lo bello y dos tipos de bien: lo amable y lo *honestum*. Pero también se toma la identidad entre bien y belleza en serio: toda la segunda parte de su comentario está dedicada a exponer dicha identidad según la *ratio* y según el acto. Este intento de San Alberto de precisar lo mejor posible la identidad y la distinción entre bien y belleza debe ser considerado como un aporte notable para la historia de la conceptualización de la belleza, y un precedente fundamental para la propia distinción que hará Santo Tomás.

El comentario de Alberto tiene una introducción y dos partes. La introducción trata la distinción recién aludida entre belleza y bien, en cuanto amable y en cuanto *honestum*. Conviene detenernos en este término. «Honestum» y «honestas» son términos latinos que no tienen una traducción adecuada al castellano. Están más próximos a la belleza de lo que indican las palabras «honesto» y «honestidad» en castellano, que apuntan a lo moralmente correcto en cuanto a la veracidad y probidad o a lo sincero. Dentro de la tradición que distingue entre tres bienes: el útil, el deleitable, y el *honestum*, este último es el supremo, el bien que atrae por sí mismo, según la definición que presentará aquí mismo San Alberto. La distinción entre lo *honestum* y lo bello será fundamental para que San Alberto defina la *ratio* propia de la belleza, dando ocasión a una de las expresiones más importantes de esta obra, núcleo de su concepción de la belleza, sobre la que articulará toda su exposición: lo bello como «*splendor* de la forma sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia».

Luego de esta introducción, comienza el tratado: «Hic accedit ad tractatum suum», dice San Alberto, y lo estructura en dos partes. En la primera parte define la «belleza» esencial, dedicando una cuestión disputada a cada uno de los elementos presentados en la definición que estableció previamente. En la segunda parte expone la manera como esta belleza es participada en el sujeto «bello». Aquí trata los ocho modos de

intelectual-existencial humano. La referencia es importante, porque *Dionisio* parafraseará en este texto casi literalmente la descripción de la «belleza en sí» de *El Banquete*.

[77] «et ideo primo de lumine, secundo de pulchro, tertio de diligibili erat determinandum», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71.

imperfección de lo bello en los existentes, y luego la manera como la belleza es causalidad ejemplar, eficiente y final.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

De los tres tipos de bienes -el bien útil, el bien deleitable y el bien *honestum*- solo el bien *honestum* presenta posibilidad de identidad con la belleza[78], dice San Alberto, pues tanto lo *honestum* como la belleza son «laudables, nos atraen con su fuerza y nos seducen con su dignidad» –en expresión de Cicerón[79]. Alberto explicará que hay identidad entre lo bello y lo *honestum* en el sujeto, pero no en la *ratio*. Por lo tanto, se impone definir la *ratio* de lo bello y distinguirla de lo *honestum*. Esta definición es el núcleo articulador de toda la exposición de su estética.

Para definir lo propio de dicha *ratio*, San Alberto se inspira en un texto de Dionisio en el que es inevitable detenerse, pues es un pasaje central que contiene el núcleo de su doctrina de la belleza. Este pasaje tendrá una enorme influencia, tanto en Alberto como en Santo Tomás, y es legítimamente una de las expresiones más importantes de la estética occidental:

«Supersubstantiale vero pulchrum, pulchritudo quidem dicitur propter traditam ab ipso omnibus existentibus, iuxta proprietatem uniuscuiusque, pulchritudinem et sicut universorum consonantiae et claritatis causa, ad similitudinem luminis, cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones et sicut omnia ad seipsum vocans unde et callos dicitur et sicut tota in totis congregans»[80].	«A lo bello supersubstancial se le dice belleza por la belleza transmitida desde sí mismo a todos los existentes, según la propiedad de cada uno, en cuanto que es la causa de la consonancia y *claritas*[81] de todo, a semejanza de la luz, que hace refulgir en todos las efusiones hacedoras de belleza surgidas de su fontanal rayo, en cuanto que llama todas las cosas a sí mismo, de donde se le llama *kallos*, y en cuanto que congrega todo en todas las cosas».

[78] Según San Alberto, el bien útil no puede identificarse con lo bello, porque es un medio, y lo bello es un fin. Y el bien deleitable tampoco puede identificarse con la belleza, porque hay bienes deleitables feos. Santo Tomás seguirá a Alberto en esta distinción.
[79] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, arg 1.
[80] Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.
[81] La traducción de «claritas» a «claridad» es insuficiente. Es preferible dejar este término sin traducir para retener sus matices propios.

Dionisio, desde un paradigma metafísico de emanación luminosa y de participación -lo «bello» es el sujeto concreto que participa de la «belleza»[82]-, quiere explicar que al bello supersubstancial –nombre dado a Dios- se le dice belleza porque es la causa de la belleza en los existentes. La belleza es transmitida a semejanza de la luz: transmite su fulgor embellecedor con sus rayos, y es recibida según la propiedad de cada uno. Dionisio asigna a la belleza las siguientes tres características esenciales: a) consonancia y *claritas*[83], b) llamar todo a sí misma y c) congregar todo en todo. Estas características son el núcleo de su definición de belleza.

El comentario de Alberto a este pasaje dio ocasión a otra de las definiciones de belleza más característicos de la estética occidental. Este pasaje es el núcleo de la doctrina de la *ratio* de la belleza de Alberto, sobre el que articulará todo su tratado.

«pulchrum in ratione sua tria claudit: [1] scilicet splendorem formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas et terminatas, sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata, et hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri; [2] secundum est quod trahit ad se desiderium, et hoc habet, inquantum est bonum et finis; [3] tertium est quod congregat omnia, et hoc habet ex parte formae, cuius resplendentia facit pulchrum. [4] Quartum[84] autem est ipsius pulchritudinis primae, quae per essentiam suam causa est pulchritudinis, scilicet omnem pulchritudinem facere»[85].	«lo bello en su *ratio* contiene tres cosas: [1] el *splendor*[86] de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia, como decimos bello al cuerpo por el resplandor del color sobre los miembros proporcionados. Y esta es la diferencia específica que realiza plenamente la *ratio* de lo bello; [2] segundo, es que atrae hacía sí el deseo, y esto lo tiene en cuanto es bueno y fin; [3] tercero, que congrega todas las cosas, y esto lo tiene de parte de la forma, cuyo resplandor hace lo bello. [4] el cuarto pertenece a la primera belleza, que por su esencia es causa de la belleza, y hace toda la belleza».

[82] «Haec enim in existentibus, in participationes et participantia dividentes: pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem, pulchritudinem autem participationem, pulchrae facientis tota pulchra, causae». Dionisio, *De div. nom.*, n. 134.
[83] Aertsen considera que aquí Dionisio expresa una combinación de las dos principales corrientes estéticas griegas, la pitagórica y la neoplatónica. Cf. Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 82.
[84] Como vemos en la redacción, son tres elementos para lo bello en general, y un cuarto para la belleza primera.
[85] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co. El resaltado y la numeración son mías.
[86] *Splendor* también se mantendrá en el idioma original, por las mismas razones que *claritas*.

Alberto realiza una transformación extraordinaria[87] a lo dicho por Dionisio. Esta definición supone una serie de opciones metafísicas que habrá que desplegar. La primera: poner a la forma, heredera de la tradición aristotélica hilemórfica, como protagonista principal. Alberto retiene los tres[88] elementos presentados por Dionisio como de la *ratio* de lo bello y los explica, pero ya asimilados a un paradigma metafísico nuevo. La *claritas* de Dionisio es ahora «splendor formae» que ilumina las partes proporcionadas y determinadas de la materia. Este primer elemento es el más importante, pues en él pone Alberto la diferencia específica que precisamente lo distingue de lo *honestum* y de lo bueno en general. Expuesta esta definición, explica en qué coinciden lo bello y lo *honestum* y en qué no, dando precisiones importantes:

«Quantum igitur ad primum separatur ratio pulchri a ratione honesti et boni: quantum vero ad secundum, non separantur aliquo modo, quia illud accidit pulchro, secundum quod est in eodem subiecto in quo est bonum, quantum vero ad tertium conveniunt quidem quantum ad subiectum, quia et pulchro et bono accidit, secundum quod est forma utrumque - omnis enim congregatio pertinet ad formam, quae est terminans multiplicitatem potentiarium materiae, differunt autem ratione, quia secundum quod forma est finis materiae, sic bonum accipit rationem congregandi, secundum autem quod resplendet super partes materiae, sic est pulchrum habens rationem congregandi. Sic igitur dicimus quod pulchrum et honestum sunt idem in subiecto, differunt autem in ratione, quia ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones; honesti autem ratio consistit in hoc quod trahit ad se desiderium, decens vero dicitur secundum proportionem potentiae ad actum»[89].	«En cuanto a lo primero, se separa la *ratio* de lo bello de la *ratio* de lo *honestum* y de lo bueno. En cuanto a lo segundo, no se separan de ningún modo porque aquello [atraer] acontece a lo bello en cuanto está en el mismo sujeto en el que está lo bueno. En cuanto a lo tercero convienen en cuanto al sujeto, porque [congregar] acontece tanto a lo bello, cuanto a lo bueno, pues uno y otro es forma -en efecto, toda congregación pertenece a la forma, que es la que delimita la multiplicidad de las potencialidades de la materia. Sin embargo, difieren según su *ratio*, pues en tanto la forma es fin de la materia, lo bueno recibe *ratio* de congregación; en tanto resplandece sobre las partes de la materia, así lo bello tiene *ratio* de congregación. Por esto decimos que lo bello y lo *honestum* son lo mismo en el sujeto, pero difieren en la *ratio*, porque la *ratio* de lo bello *in universali consistit in* el resplandor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia o sobre las diversas potencias o acciones, mientras que la *ratio* de lo *honestum consistit in* aquello que atrae el deseo hacia sí, *decens* se dice según la proporción de la potencia al acto».

[87] Según Eco, Alberto fue el primero en usar el término *claritas* en un contexto de hilemorfismo aristotélico, lo cual constituye una «notable alteración»: Cf. Eco, *The Aesthetics…*, p. 112.

[88] El cuarto elemento corresponde a Dios en cuanto belleza primera, y está relacionado a su causalidad eficiente. No corresponde tratarlo aquí.

[89] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.

San Alberto destaca primero la identidad entre lo bueno y lo *honestum*, pues son lo mismo en el *subiectum*, que es la forma[90]. Más adelante explicará que en la forma lo bello y lo bueno se comunican como por naturaleza de género[91]. Esta permanente identidad entre lo bello y lo *honestum* en el sujeto es ratificada en distintos pasajes: nunca están separados[92]. Esta identidad también se expresa en el hecho de que toda la segunda parte de su tratado se dedicará a explorar la identidad entre lo bueno y lo bello[93] según la *ratio* y el acto. Este precedente es importante para considerar la reflexión propia de Santo Tomás sobre la identidad y distinción entre la belleza y el bien, y la relación entre lo bello y lo *honestum*.

Lo segundo que se destaca es la distinción entre ambos. Esta distinción está en la forma misma, que puede ser definida tanto como fin de la materia, como como luz que resplandece sobre la materia. Precisaremos cada elemento.

1. *Splendor* de la forma sustancial y accidental sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia

De los tres elementos de la definición, el primero es donde más fuertemente se percibe la original apropiación de lo dicho por Dionisio. «*Claritas* y consonancia» se ha transformado ahora en una compleja frase llena de matices. Llama la atención que estos elementos ya no están planteados en términos de la causalidad de Dios en la belleza del universo, sino que están aplicados al ente particular. Pero la principal transformación consiste en su reformulación en términos de materia y forma, asignando el *splendor* a la forma y vinculando la proporción a la materia, e indicando que esto es válido para formas sustanciales y accidentales. Además, la relación entre

[90] En la respuesta a la segunda objeción repite esta idea: «pulchrum sit idem honesto, non tamen oportet quod secundum rationem, sed subiecto tantum».
[91] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom*, c. 4, 77, co.
[92] «Ad nonum dicendum, quod pulchrum numquam separatur a bono». Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, ad 9.
[93] A partir del n. 87 hasta el final de su comentario, estudia la identidad entre lo bello y lo bueno, y lo hace en dos partes: primero la identidad en la *ratio*, y luego la identidad en el acto: «Determinavit de pulchro in se; hic determinat de eo quantum ad identitatem, quam habet cum bono. Et dividitur in duas partes; in prima ostendit, quod pulchrum est idem bono, eo quod habet rationem boni, in secunda ex eo quod habet actum boni, quia scilicet omnia producit ad esse sicut et bonum». Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 87, ad 9.

ambos elementos se precisa: No es *claritas* «y» consonancia, según la expresión de Dionisio, sino *splendor* «sobre» la proporción. San Alberto ilustra esta definición con un ejemplo corpóreo en el que se mantiene la jerarquía: el resplandor del color sobre la proporción de los miembros. Por último, le añade a la proporción otra expresión nueva: «terminatas», que es también una acción de la forma sobre la materia, como veremos, con lo que ratifica la reestructuración de la formulación de Dionisio desde un paradigma metafísico del hilemorfismo aristotélico. Santo Tomás no puede haber sido inconsciente de todo este proceso de reestructuración metafísica de la comprensión de la belleza realizado por su maestro.

1.1. *Splendor formae*

La «forma» está en el núcleo de esta definición de la belleza, por más que en el texto de Dionisio no haya habido una sola mención a dicho término. Pero no es solo la forma, sino su *splendor*.

San Alberto trata la luz en tres distintos ámbitos. El primero, en la causalidad divina. Usa la imagen de los rayos divinos presentada por Dionisio, incluso usa el término «emanación» para explicar como la luminosidad divina atraviesa todo lo existente. El segundo, según su efecto en la conciencia humana, referido al conocimiento de la belleza. Esto lo desarrollaremos luego. El tercero, el *splendor* de la forma al interior del ente particular.

Según Anzulewicz, el *splendor* de la forma es la primera y más importante característica de la concepción de lo bello para Alberto[94]. Esto define una característica estética propia de la forma: el *splendor* propio de la *ratio* de la belleza. Alberto hablará del resplandor de la «claritas formae»[95], y usará la expresión «lumen formae»[96], destacando siempre la luz de la forma. El *splendor* es constitutivo y manifestativo. Es

[94] «Das erste und wichtigste, spezifische Merkmal des Schönen ist der Glanz der Form», Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p. 157.
[95] Alberto Magno, *Super De div nom.*, c. 4, 76.
[96] Alberto Magno, *Super De div. nom*, c. 4, 75, ad 3.

decir, está en la raíz de la constitución metafísica del ente, íntimamente ligado al *esse*[97], pero también en la base de su apertura a ser conocido. Aquí vemos su aspecto constitutivo. El siguiente pasaje presenta dos definiciones de la forma vinculadas a la belleza, y la manera como la luz se vincula al *esse*.

«forma et finis incidant in idem numero secundum diversas rationes, quia forma est finis, secundum quod ad ipsam terminatur motus agentis, et est forma, secundum quod terminat potentiam materiae et appetitum ipsius, inquantum dat sibi esse: haec duo sunt ordinata ad invicem, quia esse est actus formae et unumquodque ordinatur ad suum actum. Et ideo eadem ratio desiderii est respectu boni, quod terminat motum agentis -et haec est forma-, et respectu ipsius pulchri, quod est ex eo quod forma supersplendet materiae, dans esse ei, et ideo sufficienter per hoc probatur identitas pulchri et boni» [98].	«forma y fin coinciden en idéntico número pero según diversas *ratios*, pues la forma es fin en cuanto en ella misma da término al movimiento del agente, y es forma en cuanto determina la potencia de la materia y su apetito, en cuanto le da el *esse*: estas dos están ordenadas entre sí, pues el *esse* es el acto de la forma y todo se ordena a su acto. Y así la *ratio* del deseo es la misma respecto del bien, que determina el movimiento del agente –y esta es la forma- y respecto de lo bello, que es aquello desde lo cual la forma resplandece sobre la materia, dándole el *esse*. Con eso se prueba suficientemente la identidad entre lo bello y lo bueno».

La primera definición es más general: La forma es aquello que delimita la potencia de la materia y de su apetito, en cuanto le da el *esse*. La segunda está más específicamente referida a lo bello: el *splendor* («supersplendet») de la forma que da el *esse* en esta delimitación de la materia, es lo bello de la forma. El texto explora el deseo específico que se tiene de lo bello: mientras que el deseo de lo bueno es del *esse* en cuanto fin, en el caso de lo bello es del *esse* en cuanto *splendor* sobre la materia. El vínculo entre *claritas* y *esse* es nuclear para lo bello. La luz está en la raíz del acto de la forma, actualizando la materia. Al mismo tiempo que da el *esse*, brilla sobre las partes de la materia, constituyendo así también la raíz de la belleza del ente. Esta especificidad en la descripción es intencional: San Alberto indica en otro texto que la luz sola no causa belleza. Siendo la luz esencial a la *ratio* de la belleza, lo es solo en cuanto ilumina las partes proporcionadas de la materia:

[97] *Esse* es otro término que quedará sin traducir. El sentido evidente de este término es «ser», pero dado que es un término tan analógico, es preferible ver cómo cada autor expresa su manera de entenderlo.
[98] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, co.

«lumen est de essentia pulchri, tamen pulchrum addit super lumen differentiam specificam, per quam discernitur ab ipso. Lumen enim non dicit nisi emissionem radii a fonte luminis: pulchrum vero dicit splendorem ipsius super partes materiae proportionatas»[99].	«la luz pertenece a la esencia de lo bello, pero lo bello añade a la luz una diferencia específica, por la cual la discernimos de ella. En efecto, la luz no dice sino emisión de rayos de una fuente de luz. Lo bello en cambio dice su *splendor* sobre las partes proporcionadas de la materia».

La luz sola es mera emisión de los rayos de una fuente luminosa. No es belleza. Lo bello es el *splendor* sobre las partes proporcionadas de la materia. Luz y belleza pueden tener un mismo acto en lo que tienen de común. Aquí, como veremos posteriormente, reside la importancia de considerar el «congregar» como expresión de la *ratio* de lo bello.

El énfasis en el *splendor* de la forma indica, además, que la mera relación entre la forma y la materia («formae comparatio ad materiam») no es suficiente para expresar la *ratio* de la belleza, sino que la *ratio* se expresa adecuadamente solamente si se señala la luz de la forma que resplandece sobre las partes de la materia:

«formae comparatio ad materiam non sufficit ad rationem pulchritudinis, nisi immittatur formae lumen, per quod resplendeat super partes materiae, et ideo habet per se processionem pulchritudo»[100].	«la comparación de la forma a la materia no es suficiente para la *ratio* de la belleza, si no se añade la luz de la forma, por la cual resplandece sobre las partes de la materia, y por eso es que tiene procesión de belleza de por sí».

En síntesis: para lo bello, no basta el *splendor* solo, ni basta la relación de la forma con la materia. Lo bello se constituye en el *splendor* de la forma iluminando la materia y dándole el *esse*. Este aspecto constitutivo del *esse* y de la *claritas* se verifica cuando San Alberto indica que la *claritas* es algo que pertenece al ente bello independientemente de si es percibido o no. Lo dice al discutir una definición de Cicerón de lo *honestum* que tiene una referencia al cognoscente. El aspecto constitutivo de la *claritas* de lo bello que da el *esse,* es el fundamento para su carácter manifestativo.

[99] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, ad 1.
[100] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 75, ad 3.

«virtus claritatem quandam habet in se, per quam pulchra est, etiam si a nullo cognoscatur, ex qua tamen aptitudinem habet, ut cum quadam claritate in notitiam veniat, et propter hanc aptitudinem dixit Tullius, quod dicitur pulchrum honestum, secundum quod respectu alterius clarescit»[101]	«la virtud en sí tiene cierta *claritas* por la cual es bella, incluso si no fuera conocida por nadie, por la cual tiene la aptitud para llegar a ser conocida con cierta *claritas*. Y por esta aptitud dijo Cicerón que se dice bello a lo *honestum*¸según que resplandece para otro».

Hay que destacar que el *splendor* al que se refiere San Alberto, es un *splendor* metafísico. No hay prácticamente mención a la luz corpórea, salvo cuando ilustra la definición de Dionisio con el ejemplo del cuerpo bello por el resplandor del color sobre los miembros proporcionados. Esta luz de la forma que da el *esse*, está en la raíz de la constitución ontológica del ente.

1.2. Proporción

«Consonantia», decía el texto latino de Dionisio. La primera vez que San Alberto comenta este texto agrega «idest proportio», dando a entender que para él son sinónimos:

«*dicitur pulchritudo sicut causa consonantiae universorum*, idest proportionis, *et claritatis* -in his enim duobus conflatur ratio pulchritudinis»[102].	«*llamado belleza, como causa de la consonancia de todas las cosas*, esto es, de la proporción, *y de la* claritas, –en estas dos se reúne la *ratio* de la belleza».

San Alberto afirma que la proporción es tan necesaria como la *claritas* para la *ratio* de lo bello. Si uno de ellos falta, no habrá belleza. Esto tanto en el cuerpo, como en la belleza universal.

«sicut ad pulchritudinem corporis requiritur, quod sit proportio debita membrorum et quod color supersplendeat eis, quorum si alterum deesset, non esset pulchrum corpus: ita ad rationem universalis pulchritudinis exigitur proportio aliqualium ad invicem vel partium vel potentiarum vel quorumcumque quibus supersplendeat claritas formae»[103]	«Así como para la belleza del cuerpo se requiere que exista la debida proporción entre los miembros y que el color resplandezca sobre ellos, de manera que, si alguno de ellos faltara, no sería bello el cuerpo, así para la *ratio* de la belleza universal se exige la proporción de ciertas cosas entre sí, o de las partes o de las

[101] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76, ad 3.
[102] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76, exp.
[103] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76, exp.

	potencias o de cualquier cosa sobre la que esplenda la *claritas* de la forma».

La notable transformación que realiza San Alberto de la definición de Dionisio también alcanza a la consonancia, pues ahora está integrada en la nueva expresión metafísica hilemórfica. La proporción es una relación entre las partes de la materia. El *splendor* se aplica o se proyecta sobre estas partes proporcionadas y determinadas de la materia. Además de las partes, también las potencias y acciones pueden tener proporción.

«ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones»[104].	«la *ratio* de lo bello universal *consistit in* el resplandor de la forma sobre las partes de la materia proporcionadas y sobre diversas potencias y acciones».

Dado que la proporción es una relación entre partes, supone multiplicidad. San Alberto afirma explícitamente este rasgo de la propoción en diferentes pasajes: la proporción es de cierta multiplicidad, es al menos de dos e implica diversidad[105].

«quia ratio pulchritudinis in proportione cuiusdam multitudinis est»[106].	«pues la *ratio* de la belleza está en la proporción de cierta multiplicidad».

«sed simplex non habet proportionem ad seipsum, quia omnis proportio est in duobus ad minus»[107].	«pero lo simple no tiene proporción con sí mismo, pues toda proporción es de dos al menos».

«ratio pulchri consistit in quadam consonantia diversorum»[108].	«la *ratio* de lo bello *consistit in* cierta consonancia de los diversos».

Luego se expresará en términos más enfáticos: La proporción no solo *consistit in* lo diverso, sino la diversidad se requiere. Por eso la belleza congrega, pero no une. Unir va contra la *ratio* de la belleza al eliminar la multiplicidad:

[104] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[105] San Agustín, en *De Quantitate Animae*, c. VIII, insistía en que lo más igual era más bello: «Aug.—Recte dicis: sed dic, quaeso, quaenam tibi figura melior videatur et pulchrior? eane quae paribus, an quae imparibus lineis constat? / Ev.—Quis dubitet eam esse meliorem in qua aequalitas praevalet?».
[106] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 93.
[107] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, arg. 1.
[108] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71.

«de ratione pulchritudinis est proportio, quae requirit in se diversitatem aliquam, et ideo, si dixisset 'unit', esset contra rationem pulchritudinis»[109]	«la proporción pertenece a la *ratio* de la belleza, la cual requiere en sí cierta diversidad, así que si se dijese que «une», se estaría yendo en contra de la *ratio* de la belleza».

Incluso en Dios, que es simple, hay multiplicidad de proporción, y belleza.

«Deus, quamvis sit simplex in substantia, est tamen multiplex in attributis; et ideo ex proportione unius ad alterum resultat summa pulchritudo, quia sapientia non discordat a potentia, et sic de aliis»[110].	«Dios, aunque sea simple en la substancia, es múltiple en atributos; y por eso de la proporción de uno a otro resulta la suma belleza, porque la sabiduría no está en discordancia con el poder, y así ocurre también con los demás».

La preposición «supra» supone una relación jerárquica entre *splendor* y partes proporcionadas. San Alberto explora esta relación en dos pasajes. En el primero, plantea la relación según la relación de materia y forma.

«pulchritudo consistit in[111] componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae sicut in formali»[112].	«la belleza *consistit in* los componentes, como en el aspecto material y en el resplandor de la forma, como en el aspecto formal»

Esta jerarquía es coherente con la noción de que el *splendor* es de la forma, y las partes proporcionadas y determinadas son de la materia.

[109] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, ad 2.
[110] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, ad 3.
[111] En el *corpusthomisticum*, esta frase tiene un «non» que le cambia completamente el significado: «quod pulchritudo **non** consistit in componentibus…». A tal punto es relevante esta diferencia, que hizo que Eco errara en su interpretación de San Alberto del siguiente modo: «He therefore took the view that the essence of beauty, the *ratio pulchri*, was precisely this resplendence. There was no question here of three or more formal criteria; resplendence of form was all that mattered: Pulchritudo non consistit in componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae, sicut in formali», Eco*, The Aesthetics…*, p. 112. Anzulewicz, en cambio, usó la edición de Aschendorff, que no tiene este error: «Im Glanz der Form, der über die Stoffteile erstrahlt, macht Albertus das formale Prinzip der Schönheit und jene spezifische Differenz aus, die den Begriff des Schönen als solchen konstituiert, in den stofflichen Komponenten hingegen, die ebenmäßig und in sich vollendet sind, das materielle Prinzip», Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p. 163.
[112] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, ad 3.

En el otro pasaje trata la simplicidad de la belleza[113] aunque tenga dos elementos constitutivos. Explica la relación de estos elementos en términos de esencia y sujeto. Por el lenguaje cauto que usa, podemos inferir que la considera una solución plausible, pero no necesariamente definitiva[114]:

«Potest etiam esse, quod ad esse simplicis concurrant duo; quorum alterum sit sicut subiectum et alterum sicut essentia rei, sicut ad esse simitatis concurrit nasus sicut subiectum et concavitas sicut essentia simi; et similiter ad rationem pulchritudinis concurrit consonantia sicut subiectum et claritas sicut essentia eius»[115].	«Puede ser que dos cosas concurran a un ser simple, de las cuales una sea como el sujeto y la otra como la esencia de la cosa, como al *esse* de la chatura concurre la nariz como sujeto y la concavidad como la esencia de lo chato. Y de modo semejante, a la *ratio* de la belleza concurren la consonancia como sujeto y la *clarita* como su esencia».

Esta pertenencia de la proporción a la materia supone cierta doctrina de la materia, como veremos más adelante.

1.3. Determinación

Otro elemento que llama la atención de la nueva definición de San Alberto es la determinación, concepto que no está presente ni era exigido por el texto de Dionisio. Sin embargo, para Alberto era necesario destacarlo. Según su doctrina hilemórfica, la materia tiene cierto «apetito» por la forma. Dado que la forma se ordena al acto, y el *esse* es el acto de la forma, y toda cosa se ordena a su acto, *terminat* puede entenderse como determinar en el sentido de actualizar, recibir el *esse* del *splendor* de la forma. La forma actualiza la proporción latente en la materia, dándole así término. Se destaca esto en su descripción de lo que significa congregar:

«Dicendum, quod sicut vocare ad se convenit pulchritudini, inquantum est finis et bonum, sic etiam congregare convenit sibi, inquantum est forma; et secundum hoc non convenit lumini; nihil enim proprie congregare habet nisi forma, quae	«Así como llamar a sí le corresponde a la belleza, en cuanto es fin y bien, así congregar también le conviene, en cuanto es forma; y esto no le conviene a la luz. A nada le es propio tener el congregar sino a la forma, que concluye las múltiples potencias de la materia en uno, según que termina en sí misma».

[113] «pulchritudo est quaedam forma simplex», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76.
[114] Se percibe cautela en las siguientes expresione: «Potest etiam esse» (puede ser), «similiter» (de modo semejante), y «sicut», (como, al modo de).
[115] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76, ad 1.

multiplices potentias materiae concludit in uno, secundum quod terminat ad ipsam»[116].	

La determinación está ligada a la unidad que proporciona la forma en sí misma, dándole sentido a las partes. Implícita en la determinación está la perfección. Este es un referente importante para la manera cómo Santo Tomás tratará tanto la integridad como la perfección en relación a la belleza.

1.4. Materia

La materia, co-protagonista de esta definición, es otro término ausente en el texto de Dionisio, y deudor del hileformismo aristotélico[117]. Así como Alberto asigna *splendor* a la forma, asigna la proporción y determinación a las partes de la materia. San Alberto interpreta el término dionisiano «non-existens» en términos de materia. Dionisio dice que se atreve a afirmar que lo no-existente participa de lo bello[118]. Dice Alberto:

«*non-existens*, idest non perfecte existens, sed tantum in potentia mixtum aut privationi, scilicet materia, *participat pulchro et bono*, quia aliquo modo habet formam»[119].	«*lo no-existente*, es decir lo que no existe perfectamente, sino en potencia mezclado con privación, es decir la materia, *participa de lo bello y lo bueno*, en tanto de cierto modo tiene forma».

Alberto reinterpreta lo dicho por Dionisio en términos de existencia imperfecta, mezclada de privación, y por medio de la doctrina de la participación, asigna cierta formalidad vinculada a la belleza. Esto también lo afirmará Santo Tomás en su propio comentario.

---

[116] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, co.

[117] «En tal sentido, afirma Baldner, «la posición de Alberto sobre la materia es sin duda aristotélica, pero es una posición aristotélica anudada con ciertos indicios de los comentadores árabes». […] De igual modo, es común ver al Maestro dominico utilizando «la filosofía aristotélica para explicar una estructura ontoteológica que es esencialmente platónica-neoplatónica» […] Esto ha hecho que algunos estudiosos afirmen que en vez de pensar al Magno como un filósofo aristotélico es mejor sostener que en realidad ha elaborado una *reflexión filosófica* sobre la base del peripatetismo", Hugo Costarelli, *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo: Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*, CEFIM, Mendoza 2014, p. 15.

[118] «audebit autem et sermo noster hic dicere quod et non-existens participat pulchro et bono», Dionisio, *De div. nom.*, n. 141.

[119] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 90, exp.

San Alberto recurre a la doctrina de la salida de las formas al ser («de exitu formarum esse») de Aristóteles: las formas preexisten en la materia en potencia, y son llevadas de la potencia al acto por la acción de una causa eficiente. La forma es una, pero tiene doble *esse*: en acto y en potencia. El primer *esse* es *simpliciter*, y lo tiene en el compuesto materia-forma. El segundo es *secundum quid*, y lo tiene en la materia. Así, la materia no participa *simpliciter* de lo bello y de lo bueno, sino solo en potencia[120]. La materia no es causa de la forma ni viceversa, pero ambos son del compuesto[121]. Según esta metafísica, la materia tiene cierta entidad. No es un ente en acto, que es por lo que algo en verdad se dice ente, pero es materia existente, de tal modo que es materia en acto, aunque la materia no es un ser en acto, sino un ser en potencia[122]. La expresión: «partes proporcionadas y determinadas de la materia» supone esta comprensión del ente. La materia es potencialidad de las formas. Y cuando la forma actualiza la materia, actualiza la proporción y determinación que en la materia era potencial. La proporción y determinación de la materia es solo potencial, *secundum quid*, en la medida en que la materia es susceptible de ser actualizada por la forma. Esta misma idea se expresó en términos de «apetito» de la materia por la forma. La forma es forma en cuanto da término a la potencia de la materia y a su apetito, en cuanto le da el *esse*. Por eso forma y fin están ordenados, porque el *esse* es el acto de la forma y cualquier cosa se ordena a su acto[123].

En el concepto de materia de Alberto preexiste cierta proporción y determinación en la materia *secundum quid*, y la forma ilumina esa proporción y determinación existente, dándole *esse*, lo cual supone que la materia no está totalmente indeterminada, sino que presenta cierta determinación que la hace potencial a ciertas formas. Por eso una cierta proporción y determinación se podría adjudicar a la materia, y a la forma correspondería la actualización e iluminación[124]. San Alberto desarrolló

[120] «materia autem non simpliciter participat pulchro et bono, sed in potentia», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 90, ad1.
[121] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, ad 2.
[122] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 91, ad 4.
[123] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, co.
[124] «materia y forma constituyen para el siglo XIII un auténtico problema a resolver. […] Alberto […] a diferencia del Aquinate, propondrá la introducción de una estructura metafísica

una doctrina al respecto, pero no corresponde desarrollar este tema aquí[125]. Basta con consignar esta pre-determinación de la materia a la forma que luego la actualiza, lo cual da sentido –en coherencia con esta metafísica- a que las partes proporcionadas y determinadas se asignen a la materia.

2. *Congregat omnia*

El tercer elemento[126] que Dionisio asigna a la belleza es «congregar»[127]. Alberto parafrasea a Dionisio, añadiendo algunas precisiones:

«bonum supersubstantiale dicitur: *et*, idest etiam, pulchritudo *sicut in totis*, idest in omnibus, *congregans tota*, idest omnia»[128].	«se dice bien supersubstancial, *y*, esto es, también, belleza, *como en todo*, esto es, en todas las cosas, *congrega todo*, esto es, todas las cosas».

Para Alberto congrega la forma:

«tertium est quod congregat omnia, et hoc habet ex parte formae cuius resplendentia facit pulchrum»[129].	«lo tercero es que congrega todo, y esto lo tiene de parte de la forma, cuyo resplandor hace lo bello».

singular de cierta originalidad llamada *forma de la corporeidad*», Costarelli, *Alberto Magno, Tomás de Aquino…*, pp. 16-17.

[125] «Alberto destaca que la materia no es aquí una forma general o *confusa*. Por el contrario, "la materia es el *sujeto de las formas en los entes* y tiene en sí el *hábito confuso de las formas*, hábito que es imperfecto e indistinto, y que si se toma en la materia en común está como en un género remoto" (Alberto Magno, *Physicorum*, libr. 1, tr. 3, cap. 3, ed Borgnet, p. 50, col. 2.). El género y la materia presentan una faceta similar: ambos son una especie de *subiectum* que tiene en sí el hábito confuso de las formas, es decir, la *disposición* a toda forma posible. Esta *habitudo*, sin embargo, depende del modo en que se considere la materia, ya que, si se la toma en el sentido más esencial, entonces es *dispositio* para toda forma; pero si por el contrario se la considera ya informada por una determinada forma, esa disposición se reduce: "este hábito es la potencia habitual por la cual la materia encierra en sí *muchas* o *pocas formas* conforme se hagan próximas o distantes." De este modo, "la materia contiene una enorme colección de formas potenciales todas relacionadas entre sí"», Costarelli, *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo…*, p. 18-19. En la nota 21 de este texto se dice: «lejos de ser una absoluta indeterminación de la que habla Aristóteles, la materia asume algunas determinaciones como la corporeidad que es el presupuesto de las sucesivas determinaciones». Ver también pp. 22-23.

[126] El segundo elemento es atraer hacia sí el deseo («trahit ad se desiderium»), y será tratado en los efectos de la belleza.

[127] En el texto de Dionisio: «et sicut tota in totis congregans», Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.

[128] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, co.

[129] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.

El uso de la forma para explicar la congregación es otro cambio notable introducido por Alberto, porque el primer sentido del texto de Dionisio es la congregación en el universo, pues se está hablando de la belleza divina como causa de la belleza de todos los existentes[130]. Sin embargo, Alberto prefiere referirse a la congregación al interior de la forma en el ente particular.

Tanto lo bueno como lo bello congregan. En realidad, es la forma la que congrega, en la que ambos coinciden, pues es su sujeto:

«quantum vero ad tertium conveniunt quidem quantum ad subiectum, quia et pulchro et bono accidit, secundum quod est forma utrumque -omnis enim congregatio pertinet ad formam, quae est terminans multiplicitatem potentiarium materiae-, differunt autem ratione, quia secundum quod forma est finis materiae, sic bonum accipit rationem congregandi, secundum autem quod resplendet super partes materiae, sic est pulchrum habens rationem congregandi»[131].	«en cuanto a lo tercero convienen en cuanto al sujeto, pues lo bello y lo bueno coinciden, pues la forma es de ambos –toda congregación pertenece a la forma, la cual es la que determina la multiplicidad de las potencias de la materia. Pero difieren en cuanto a la *ratio*, pues, así como la forma es el fin de la materia, así el bien se acepta como la *ratio* de la congregación. Pero en cuanto que resplandece sobre las partes de la materia, ahí es lo bello lo que tiene la *ratio* de congregación».

San Alberto distingue la *ratio congregandi* de ambos. Lo bueno, en cuanto fin; lo bello, en cuanto resplandece sobre las partes de la materia. Congregar implica reunir bajo unidad lo múltiple, reunir los elementos en un todo. En ese sentido, indica un tipo de proporción, que expresa una relación de lo múltiple con la unidad. Esta unidad la otorga la forma, que le da sentido a la proporción. La capacidad congregatoria de la forma le añade además un sentido existencial de fuerza unificadora[132]. Al distinguir «convocar» de «congregar», también indica en qué sentido congrega la belleza en cuanto forma:

[130] Sentido que Santo Tomás mantendrá en su propio comentario.
[131] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[132] «En efecto, cuando Alberto habla de la actividad congregante de la forma se refiere a su capacidad unificadora como principio activo de todo ente. La materia de suyo tiende a dispersarse, a disgregarse. La forma, por el contrario, tiene la virtud de ordenar las partes en un todo limitándolas e integrándolas», Costarelli, *Lecturas dominicas de lo bello: Alberto, Tomás y Ulrico* en *Revista Chilena de Estudios Medievales* Número 6, enero-diciembre 2014, p. 65.

«sicut vocare ad se convenit pulchritudini, inquantum est finis et bonum, sic etiam congregare convenit sibi, inquantum est forma; et secundum hoc non convenit lumini; nihil enim proprie congregare habet nisi forma, quae multiplices potentias materiae concludit in uno, secundum quod terminat ad ipsam»[133].	«así como el llamar a sí conviene a la belleza, en cuanto es fin y bien, así también congregar le conviene, en cuanto es forma; y según esto no conviene a la luz; pues de nada es propio el congregar sino de la forma, la cual concluye las múltiples potencias de la materia en el uno, según que las determina en sí misma».

El pasaje sirve para distinguir entre iluminar y congregar. No es propio de la luz congregar. Es la forma la que congrega, no la luz. Y aunque la luz forma parte de la *ratio* de lo bello, no se identifican. La luz es emisión de rayos de una fuente de luz. Lo bello añade a la luz una diferencia específica: resplandecer sobre las partes proporcionadas de la materia. Es decir, dado que el *splendor formae* es la *differentia* de la *ratio* de lo bello, y congregar no es propio de la luz, la congregación le viene por ser forma, no por ser luz.

La congregación que proviene de la forma[134] es un rasgo que indica la relación con la multiplicidad. Esta unión de varios, no es unión *simpliciter*. Y en esto coincide con la belleza, que tiene por *ratio* la proporción, la que requiere, como ya se dijo, alguna diversidad. Por eso, la belleza no une, porque eso iría contra la *ratio* de la belleza que supone diversidad, sino que congrega[135]. De este modo, la belleza tiene una manera de congregar que corresponde no a su identidad con el bien, sino a su condición de causa formal. Esto explica por qué conviene explicar la congregación como un distintivo de la belleza.

En síntesis: Lo bello no es solo luz, no es solo forma, no es solo *esse*, sino que es *splendor* de la forma sobre las partes proporcionadas, que da el *esse* a la cosa,

[133] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, co.
[134] «Así pues, no mera armonía que oscila suelta entre las partes, sino armonización en virtud de una forma ontológica superior y configurativa (éste es el elemento aristotélico), pero esta forma como tal luce en sí misma y revela su superior esplendor en lo material precisamente como determinante (terminatio) y como generadora de proporciones». Balthasar, *Gloria*…, p. 347.
[135] «de ratione pulchritudinis est proportio, quae requirit in se diversitatem aliquam, et ideo, si dixisset 'unit', esset contra rationem pulchritudinis», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, ad 2.

actualizándola y determinándola. Todos los elementos son necesarios para la constitución de lo bello.

3. Configuración formal y diferentes niveles de perfección de lo bello

Para expresar los grados de perfección posibles de belleza en los diversos objetos bellos, San Alberto también recurre a la forma. Dionisio expone que el *Superpulchrum* no tiene defecto en su belleza, y opone distintos modos de imperfección de los que este *superpulchrum* carece. Alberto vincula los tipos y niveles de perfección y defecto a la configuración formal de los entes existentes. Algo es más perfectamente bello cuando la belleza viene del ente en absoluto (*in re absolute*). Y esto puede ser de dos maneras: por la misma forma (*ex parte ipsius formae*) o por las partes embellecidas (*secundum partes pulchrificatas*). Si es de la misma forma, puede ser según la identidad de la misma forma consigo misma (*aut secundum identitatem ipsius formae*) o según la diversidad (*vel diversitatem*). Es más perfectamente bello lo que depende de una sola forma y no de varias. Así, las diferentes configuraciones de formas sustanciales y accidentales generan más o menos perfección de belleza en los sujetos concretos bellos. Si la belleza viene de parte de la forma que embellece las partes, será más perfecta que si viene de las partes mismas. Será más perfecta si la belleza viene de parte de una sola forma, o de múltiples formas[136]. La manera como su discípulo Ulrico de Estrasburgo ilustró los distintos tipos de belleza es una aplicación de este modo de pensamiento[137].

[136] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 79.

[137] Ulrico de Estrasburgo, discípulo de Alberto y condiscípulo de Santo Tomás, desarrolló la distinción entre formas sustanciales y accidentales presentada por Alberto. Además, añadió referencias a la belleza, dependiendo de si las sustancias y accidentes son espirituales, intelectuales o corporales. Hay belleza esencial y belleza accidental, y cada una de estas es doble. La esencial es espiritual (el alma es la belleza del viviente) o intelectual (belleza del ángel) o corporal (como la forma natural es la belleza de la materia). La forma accidental es espiritual (como la ciencia, la gracia y las virtudes son la belleza del alma, y la ignorancia o pecados son sus deformidades), o es corporal (congruencia de partes con suavidad de color, en frase de Agustín). Cf. Ulrich von Strassburg, *De summo bono*, Liber 2, Tractatus 1-4, Herausgegeben von Alain de Libera, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987, tractatus 3, capitulum 4, 5, 63-72 (p. 56).

B. Efectos de la belleza

1. Atraer hacia sí el deseo

Más arriba, viendo la definición de Dionisio de la belleza, decíamos que tenía tres elementos: *claritas* y *consonantia*, atraer hacia sí el deseo, y congregar. Atraer hacia sí el deseo es el efecto que la belleza tiene en nosotros. Dionisio había respaldado este elemento con una reflexión etimológica: la belleza llama a todos a sí misma y por eso se le dice «callos»[138]. Alberto precisa: esto lo tiene en cuanto bien y fin. Es decir, en el deseo se da la identidad entre belleza y bien.

«Dicendum quod pulchrum in ratione sua tria claudit: […] secundum est quod trahit ad se desiderium, et hoc habet, inquantum est bonum et finis»[139]	«Digo que lo bello contiene tres cosas en su *ratio*: […] lo segundo, que atrae hacia sí el deseo, y tiene esto en cuanto es bien y fin».

El «llamado» de lo bello se reconoce en el deseo que se tiene de él, también expresado en terminología del arrebato:

«*dicitur pulchritudo sicut evocans omnia ad seipsum*; pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui»[140].	«*se dice belleza en cuanto llama todas las cosas a sí mismo*; la belleza arrebata todo hacia el deseo de sí».

«et quaecumque sunt *habitae gratiosae*, idest rapientes in se desiderium; sicut dicitur homo gratiosus, qui rapit ad se amorem hominum»[141].	«y todas las cosas que son *tenidas como agraciadas*, es decir que arrebatan hacia sí el deseo. Así se dice del hombre *agraciado*, que arrebata hacia sí el amor de los hombres».

Atraer, arrebatar el deseo, es propio de la belleza[142]. Pero esto no lo tiene según su *ratio* propia, pues comparte esto con el bien, que también se desea. Será preciso aclarar si cada uno atrae por una *ratio* propia:

«hoc non convenit pulchro secundum propriam differentiam, qua completur sua	«esto no conviene a lo bello según su diferencia propia, la que completa su *ratio*,

[138] «sicut omnia ad seipsum vocans unde et callos dicitur», Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.
[139] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[140] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, expos.
[141] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72 co.
[142] «Das nächste Kennzeichen des Schönen ist seine Anziehungskraft, die das Verlangen nach dem Schönen, das sich durch seine Ausstrahlung mitteilt, hervorruft», Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p. 158.

ratio, sed ratione subiecti sui, in quo communicat cum bono quasi ex natura generis, et ideo non sequitur, quod sit idem cum eo, cum dividatur ab ipso per differentiam aliam, quae est ante dicta condicio, sicut etiam homo et asinus separantur in ultimis differentiis, quamvis conveniant in eo quod est natura generis. Unde sciendum est, quod de ratione boni est, quod sit finis desiderii movens ipsum ad se, et ideo diffinitur a Philosopho, quod 'bonum est, quod omnia optant'; honestum vero addit super bonum, hoc scilicet quod sua vi et dignitate trahit desiderium ad se: pulchrum vero ulterius super hoc addit resplendentiam et claritatem quandam super quaedam proportionata»[143].	sino por razón del sujeto, en el cual se comunica con lo bueno casi como por naturaleza del género. Por eso no se sigue que sea idéntico a él, puesto que se separa de él por otra diferencia, que es la condición dicha antes, así como el hombre y el asno se separan por las diferencias últimas, pero convienen en aquello que es de naturaleza del género. Hay que saber que es de la *ratio* del bien ser fin del deseo que se mueve hacia sí mismo, y por eso es definido por el Filósofo así: 'el bien es lo que todas las cosas desean'; lo *honestum* añade al bien, aquello que por su fuerza y dignidad atrae el deseo hacia sí. Lo bello, por último, añade sobre esto el resplandor y la *claritas* sobre ciertas cosas proporcionadas».

Atraer es propio del bien como género indeterminado, lo *honestum* es el bien que atrae por su propia fuerza y dignidad, y la belleza es el bien que atrae por su propia fuerza y dignidad vinculadas a un cierto resplandor y *claritas* sobre partes propocionadas. Quizás «rapit» exprese adecuadamente el tipo de atracción específica de la belleza, por el deseo particular que la *claritas* y la proporción producen en la naturaleza humana.

San Alberto trata este asunto en una cuestión aparte, la cual cité para tratar el *splendor* propio de lo bello[144]. Expresa la identidad entre lo bueno y lo bello, pero salvando su diversidad, exponiendo lo específico de cada deseo y el modo como están ordenados entre sí. A pesar de que lo bello y lo bueno tienen *ratio* diferente, se pueden desear con la misma *intentio*, en la medida en que las *rationes* de ambas están ordenadas la una a la otra. Dado que la forma da el *esse* y el fin supone el *esse*, porque el *esse* es el acto de la forma, y cualquier cosa se ordena a su acto, forma y fin están ordenados entre sí. Por esto, la *intentio* del deseo es la misma respecto de lo bueno (forma, en cuanto finaliza el movimiento del agente) y lo bello (forma, en cuanto resplandece sobre la materia dándole *esse*). Por esta identidad de *intentio*, toda forma es deseada como buena y bella. Un aspecto muy particular de esta argumentación es el estar centrada en el *esse*: en ambos casos, el deseo es del *esse*. El *esse* del deseo de la belleza es el del

[143] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 77, co.
[144] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, co.

resplandor de la forma actualizando la materia. El *esse* del bien es el que da término al movimiento del agente. Distintos, pero ordenados entre sí. Es una sutil argumentación de San Alberto para afirmar a la vez la identidad y la distinción.

La íntima relación entre la luz de lo bello y el *esse* está también vinculada a la identidad entre la bondad y la belleza en la forma. En la forma, por lo tanto, lo bueno es causa final, y lo bello tiene *ratio formalis*[145]. Pero aún manteniendo la distinción, el vínculo entre la luz de lo bello, el *esse* y el fin está en la raíz del ente.

El aspecto atractivo de la belleza da una indicación antropológica. La belleza atrae, convoca, llama hacia sí, arrebata el deseo. Y añade San Alberto el motivo por el cual atrae: el deseo de la belleza es un deseo de una semejanza.

«nihil desiderat aliquid, nisi aliquo modo sit simile sibi, ut dicit Boethius; aliquid autem simile bono et pulchro est per participationem eorum; et ideo sequitur, quod non est aliquid de numero existentium actu, quod scilicet habeat esse completum, quod non participet pulchro et bono» [146].	«nada desea algo, sino lo que de algún modo es similar a sí, como dice Boecio. Algo es similar a lo bueno y lo bello por participación de ellos. De ahí se sigue que no hay nada de lo existente en acto, que tenga el *esse* completo, que no participe de lo bello y lo bueno».

Dado que el deseo es siempre de lo perfecto, el deseo de lo bello indica un rasgo adicional de la belleza: la perfección.

«Praeterea, desiderium semper est perfecti; sed causa efficiens perfecta causa est sicut forma et finis, quia nihil dat esse alteri, nisi in se perfectum sit; ergo debuit ponere desiderium respectu causae efficientis, sicut respectu finis ex parte boni et sicut formae ex parte pulchri; quod enim respectu materiae desiderium non assignavit, manifiesta est ratio, quia materia imperfecta est et imperfectum non movet desiderium»[147].	«Además, el deseo es siempre de lo perfecto. La causa eficiente es causa perfecta, como la forma y el fin, porque nada da el *esse* a otra cosa, sino es perfecto en sí mismo. Por lo tanto, hay que poner el deseo respecto de la causa eficiente y respecto del fin de parte del bien, y de la forma de parte de lo bello. En efecto no se asigna deseo respecto de la materia –la razón es evidente-, porque la materia es imperfecta, y lo imperfecto no mueve el deseo».

[145] «bonum se habet in ratione causae finalis, pulchrum in ratione formalis», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88.
[146] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 87.
[147] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88, arg. 3.

Descartando el deseo de la causa eficiente[148], confirma que el deseo de perfección está incluido en el deseo de lo bueno y de lo bello: en el bien, la perfección deseada es el fin. Y en la forma, la perfección deseada es la belleza[149]. La perfección de la belleza deseada está implícita en la referencia a *terminatas*, en la medida en que el *splendor* de la forma lleva a término –da perfección- a las partes proporcionadas y determinadas de la materia.

2. Descripción de la belleza en la estructura del conocimiento

Uno de los aspectos más interesantes de este comentario es la detallada presentación que propone Alberto Magno de la manera como la belleza se hace presente en la estructura del conocimiento humano. Eco afirmó que Alberto no estaba interesado en la estructura formal de la conciencia durante la experiencia de la belleza[150]. Pero el texto que veremos a continuación muestra lo contrario. Parece que Eco siguió en esto a De Bruyne, quien tenía una opinión semejante[151]. No, en cambio, von Balthasar[152].

San Alberto sigue el orden presentado por Dionisio respecto de las emanaciones divinas y sus efectos en el alma. El siguiente texto permite comprender la ubicación

[148] La causa eficiente no se desea, porque está siempre fuera de la cosa, y no hay deseo de lo que es imposible de ser participado. Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, ad 3.
[149] También puede significar que el bien da el *esse* al fin, y lo bello da el *esse* a la forma. Es interesante que no haya referencia a la verdad aquí, pero es probable que sea porque el contexto no lo exige.
[150] «Beauty is here conceived of as ontological perfection. But in his very insistence upon this basic point, Albertus Magnus differs in some respects from Aquinas. Albertus was not interested in the formal structure of consciousness during its experience of beauty. He concentrated rather upon the concrete existence which is constituted by beauty and good together», Eco*, The Aesthetics…*, pp. 45-46.
[151] «Indudablemente ninguno [escolástico] pierde de vista las relaciones de la forma bella con el sujeto cognoscente; pero para realistas como Alberto Magno y Ulrico de Estrasburgo esta referencia es accesoria y subsiguiente y toda su atención se concentra en el carácter objetivo de la belleza, "esplendor expresivo de la forma"», Edgar de Bruyne, *Estudios de Estética Medieval*, Tomo III, Gredos, Madrid 1958, p. 106.
[152] «La forma determina el ente, ella es en definitiva su propio ser, en ella estriba su verdad, en cuanto esta verdad es el esplendor de la propia dignidad del ser *(bonum)*, desde ella resplandece lo bello. De aquí las siguientes palabras de profundo significado: *Ipsi vero absolute respondet processio luminis; apprehensioni autem veri, secundum quod habet rationem boni, respondet processio pulchri*», Balthasar, *Gloria…*, p. 348

de la belleza en este aspecto de su metafísica y psicología, que dependen fuertemente del neoplatonismo dionisiano.

«In parte superiori determinavit de bono absolute accepto, hic incipit determinare de bono secundum aliquam sui determinationem, inquantum scilicet est aliuius bonum, prout scilicet est motivum animae. Unde dividitur haec pars in duas; in prima determinat de bono, quod est motivum animae secundum intellectum, secundum quod dicitur lumen, in secunda de bono, secundum quod est motivum animae quantum ad affectum, ibi: *Omnibus igitur est pulchrum et bonum etc.* Prima dividitur in duas; in prima determinat de bono, quod est motivum intellectus quasi causa efficiens, et hoc est lumen, in secunda de effectu eius, quod est pulchrum, ibi: *Hoc bonum laudatur etc*»[153].	«En la parte superior determinó [Dionisio] el bien entendido absolutamente. Aquí comienza a definir el bien según alguna determinacion suya, en cuanto es bien de algo, como en cuanto es motor del alma. Y esto se divide en dos partes. En la primera define el bien que es motor del alma según el intelecto, según lo cual se le dice luz. En la segunda define el bien según que es motor del alma en cuanto al afecto, donde dice: *Para todos es lo bello bueno etc*. La primera parte se divide en dos. En la primera define el bien que es motor del intelecto como si fuera causa eficiente, y este es la luz. En la segunda define su efecto, que es la belleza, allí donde dice: *A este bien se le alaba etc*».

El bien absoluto tiene especificaciones. Una primera especificación es en tanto tiene un efecto en el alma. Lo bello es uno de estos efectos, efecto subordinado a la luz, con un componente afectivo. En este texto, se lo puede concebir como la verdad en cuanto que impacta afectivamente a quien la percibe.

Alberto expone esta estructura psicológica con más detalle al distinguir lo amable o lo bello. Para esto, estudia el efecto específico de cada uno en el alma. La estructura de la conciencia humana corresponde a la jerarquía de procesiones divinas. La primera procesión que está en la mente es según lo verdadero. Dice Alberto que lo verdadero *excandescit*, incandece, brilla, refulge. Esta incandescencia produce un segundo momento: lo verdadero es percibido como bueno. Y esta percepción produce un tercer momento: el deseo se mueve hacia él. Antes de que el deseo se mueva (tercer momento), tiene que haber una doble percepción: la del intelecto especulativo respecto de lo absolutamente verdadero (primer momento) y la del intelecto práctico por

[153] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 50.

extensión de lo verdadero a razón de bien (segundo momento) [154]. Explicada esta estructura, Alberto sitúa lo bello dentro de ella:

«Apprehensioni igitur ipsius veri absolute respondet processio luminis, apprehensioni vero veri, secundum quod habet rationem boni, respondet processio pulchri, motui vero desiderii respondet processio diligibilis; et ideo primo de lumine, secundo de pulchro, tertio de diligibili erat determinandum»[155].	«A la aprehensión de lo absolutamente verdadero responde la procesión de la luz. La aprehensión de lo verdadero según que tiene *ratio* de bien responde a la procesión de lo bello. Al movimiento del deseo corresponde la procesión de lo amable; y por eso había que tratar primero la luz, segundo lo bello, y tercero lo amable».

La luz está relacionada al primer movimiento, el de la verdad. La procesión de lo bello corresponde a la aprehensión de la verdad en cuanto tiene *ratio* de bien. Alberto inserta la belleza entre la verdad, en cuanto ligada a la luz, y lo bueno, en cuanto se presenta como atractiva al intelecto práctico. El deseo posterior corresponde a lo amable. Se puede sintetizar así: Primera procesión: luz, verdad. Segunda procesión: el brillo de la luz, la belleza, hace percibir su bondad. Tercera procesión: se enciende el deseo por esa verdad bella percibida como bien.

Esta contextualización es importante para la comprensión del resto de la doctrina de la belleza. Implica un orden jerárquico de la verdad, la belleza, el bien, según el orden de las procesiones en el alma. La belleza se describe como un momento luminoso que despierta el amor. Von Balthasar percibe la gran importancia de esta distinción de San Alberto, considerando su valoración de la metafísica de la Edad Media en el contexto de la metafísica universal. La relevancia de este texto es haber expresado netamente la siguiente estructura del ser: ser, verdad, belleza, bien[156], a partir de un detallado

[154] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71, co.
[155] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71, co.
[156] «De este modo, la filosofía trascendental del ser de la Edad Media, especialmente la tomista, constituye el (más alto) intermediario entre la antigua y moderna metafísica, y en este contexto es el más válido representante del pensamiento específicamente occidental. Se reconoce que el ser como tal es uno, verdadero, bueno y bello. La primera afirmación de que el ser es uno es propia de toda metafisica, incluida la asiática; en esta afirmación no aparece la diferencia entre el ser y Dios, como se expresa en la fórmula *ens et unum convertuntur* que encubre y deja en la oscuridad el problema de la diferencia entre las esencias. En cambio, la segunda afirmación de que el ser es verdadero, verdadero y no aparente, no *maya*, es específicamente occidental desde Homero y los trágicos, y esta verdad del ser se impone precisamente en la diferencia que implica la semejanza entre Dios y el ser, la *aequalitas* o *rectitudo* (San

análisis de la conciencia en relación a su experiencia de lo verdadero, lo bello y lo bueno. Aersten se inspirará en este pasaje cuando quiera definir el lugar de la belleza como «la extensión de la verdad hacia el bien»[157].

C. Síntesis: la belleza participa de dos géneros y tiene algo propio según su esencia

Alberto presenta una objeción general en que se pregunta por qué es necesario admitir estas tres condiciones de la belleza (ser «*splendor formae*…», «convocar» y «congregar»). Esta objeción general le permite presentar un resumen de lo dicho.

«Ad tertium dicendum, quod pulchritudini convenit aliquid secundum essentiam suam et aliquid quasi ex natura generis; ex natura autem generis dupliciter: aut inquantum est forma aut inquantum est finis. Si inquantum est forma, sic convenit sibi congregare, si inquantum est finis, sic convenit sibi vocare ad se. Essentia vero ipsius potest considerari duobus modis: aut absolute, et sic convenit sibi claritas cum consonantia, quia hoc est propria ratio eius, aut inquantum participatur ad esse pulchri, et sic convenit primae pulchritudini omnem pulchritudinem causare»[158]	«A lo tercero decimos que a la belleza le corresponde algo según su esencia y algo como por la naturaleza del género. Por la naturaleza del género, de modo doble: en cuanto es forma y en cuanto es fin. En cuanto es forma, le corresponde congregar; en cuanto es fin, le corresponde llamar hacia sí. Pero, además, su esencia se puede considerar de dos modos: de modo absoluto, y ahí le corresponde la *claritas* y la consonancia, porque esta es su propia *ratio*, o en cuanto participa el *esse* de lo bello, y así corresponde a la primera belleza causar toda belleza».

En síntesis: la belleza participa del género de bien en cuanto atrae, y del género de la forma en cuanto congrega. Atrae lo perfecto, y la perfección de la forma es la belleza, en cuanto que la *claritas* da el *esse* a las potencias de la materia. Congrega reuniendo las múltiples potencialidades de la materia, según la manera que le es propia: arrojando luz sobre sus partes proporcionadas de la materia. Su esencia de modo absoluto es tener *claritas* y consonancia.

Anselmo) como co-respondencia. Y sólo a base de ser verdadero puede también ser bueno y bello, por cuanto la semejanza dice que Dios, poniendo el ser, hace el bien, revela en el ser la bondad que El es y, como revelada, la reconoce, aprueba y ama. *«Prima processio quae est in mente, est secundum apprehensionem veri, deinde illud verum excandescit et accipitur in ratione boni*», como dice magníficamente San Alberto», Balthasar, *Gloria*…, pp. 337-338.

[157] «The extension of the true to the good is the determination which […] seems to describe the best place of beauty», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 359.

[158] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, arg 3.

D. Causas de la belleza

El texto de Dionisio es sobre los nombres divinos, por lo que no será sorprendente que se postule que Dios es la causa de toda belleza. Pero el texto incluye una descripción de la manera cómo se da dicha causalidad, mediante la analogía de los rayos de luz: la fuente primera de toda belleza, a semejanza de la luz, transmite sus rayos embellecedores a todas las cosas[159]. Alberto vincula el paradigma neoplatónico con la doctrina hilemórfica y explica la luminosidad del ente bello del siguiente modo: Los entes bellos, que son bellos por el *splendor* de su propia forma, tienen este *splendor* por participación del *splendor* de la luz primera, causa de todo lo bello. Las cosas participan de la belleza según la emisión del fulgor desde la fuente de la belleza. Esta *immissio* de la luz desde la fuente primera, desde la belleza única suprasustancial, está esencialmente ligada a la causalidad de la belleza. Es decir, en la raíz de la belleza del ente está su vínculo con la fuente primera de luminosidad.

Dionisio propone explícitamente el paradigma metafísico de la participación para expresar la causalidad de la belleza, expresado terminológicamente en la distinción entre la «belleza» participada y lo «bello» participante. Por la relevancia de este texto dionisiano, conviene citarlo:

Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividenda in causa quae in uno tota comprehendit. Haec enim in existentibus, in participationes et participantia dividentes: pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem, pulchitudinem autem participationem, pulchrae facientis tota pulchra, causae[160].	«Lo bello y la belleza no se dividen en la causa que contiene todo en uno. En los existentes, se dividen en participaciones y participantes. Decimos que lo bello es lo que participa de la belleza, y la belleza, en cambio, es la participación de la causa, que hace bellas todas las cosas».

Alberto asume plenamente la distinción entre «belleza» y «bello», así como el paradigma de participación[161], y los desarrolla. Según Anzulewicz, este paradigma neoplatónico es la horma principal de la metafísica de Alberto, en la cual inserta el

[159] «ad similitudinem luminis, cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones», Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.
[160] Dionisio, *De div. nom.*, 133-4.
[161] Alberto aclara que la estructura de participación es algo que lo bello tiene en cuanto bueno. Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 87.

hileformismo aristotélico como un aspecto subordinado[162]. La presencia de ambas perspectivas es innegable, aunque es difícil precisar la prioridad de una sobre la otra.

Una innovación fundamental de San Alberto es llamar a la belleza participada «forma». Esta es una belleza abstracta universal, semejante a la «idea de belleza» en sentido neoplatónico. En su definición paradigmática definió al sujeto bello, el «pulchrum», también como forma. Pero en ese caso, la forma suponía el sujeto concreto participante de la belleza. Este sentido de forma supone el otro, pero no es idéntico, pues siendo un sujeto incluye otros principios formales no idénticos con lo bello. Aquí «forma» se aplica más bien a la belleza formal de todas las cosas bellas («pulchritudo formalis pulchrorum»), forma de los sujetos bellos («forma eorum»). Desde la belleza primera emana hacia todos los sujetos bellos:

«pulchritudo est in Deo, et est summa et prima pulchritudo, a qua emanat natura pulchritudinis in omnibus pulchris, quae est forma pulchrorum, sicut dictum est de natura cognitionis supra; est enim sua pulchritudo, et haec est conditio primi agentis, quod agat per suam essentiam, sed exemplariter in omnibus aliis»[163].	«la belleza está en Dios, y es la suma y primera belleza, de la cual emana la naturaleza de la belleza en todos los [sujetos] bellos, la cual es la forma de los bellos, según se dijo sobre la naturaleza de su conocimiento. En efecto, Él es su Belleza, y ésta es la condición del primer agente, que obre por su esencia, pero ejemplarmente en todas las otras cosas».

Esta belleza universal es belleza formal de todas las cosas concretas bellas.

«Dionysius hic loquitur de natura pulchritudinis in universali, quae est communis omnibus pulchris ut forma eorum in quibus recipitur, secundum quod procedit a pulchritudine, quae est in primo efectivo pulchritudinis, per suam formam, quae est sua pulchritudo, sicut agens univocum. Unde pulchritudini, quae est in causa, convenit facere pulchritudinem omnem, sicut effectivum formale. Natura autem pulchritudinis, quae est pulchritudo formalis	«Aquí Dionisio habla de la naturaleza de la belleza *in universali*, que es común a todas las cosas bellas como forma de ellos en los que es recibida, según que procede de la belleza que está en el primer principio efectivo de belleza, por su forma, que es su propia belleza, como agente unívoco. De donde a la belleza que está en la causa le conviene hacer toda belleza como realizadora formal. En efecto, la naturaleza de la belleza, que es la belleza formal de las

[162] «Die ʻästhetischen' Einsichten des Aristoteles, welche als dürftig und eher rückblickende gewertet werden, spielen eine nachrangige Rolle und werden in das Platonisch-neuplatonische Korsett integriert, das die hermeneutischen Koordinaten der Lehre vorgibt», Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p. 174.
[163] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, co.

pulchrorum, prout in se consideratur, facit omnia pulchra et facit omnem pulchritudinem, secundum quod facit hanc vel illam pulchritudinem esse in hoc vel in illo»[164].	cosas bellas, en cuanto se la considera en sí misma hace bellas a todas las cosas, y hace toda la belleza en cuanto hace que ésta o aquella belleza sea en esto o en aquello».

Esta «forma» es simple y abstracta y carece de la perfección de la concreción. Lo bello, en cambio, no es simple, pero es concreto y perfecto. Dios es «belleza» en cuanto esencia simple y «bello» en cuanto concreto.

«Oportet enim, quod in causa prima sit simplicitas et perfectio, si prima est; id autem quod significatur in abstracto, non significatur ut ens perfectum, quia essentia non dicit aliquid in se perfectum; et ideo ad significandum perfectionem causae primae, quae vere est in ipsa, oportet dicere de ipsa pulchrum, et ad significandam eius simplicitatet oportet dicere, quod est pulchritudo. Pulchrum enim non importat simplicitatem, sed potius modum concretionis; simplicitas autem eius cogit, ut haec duo sint eadem res in ipso»[165].	«Es necesario que en la primera causa haya simplicidad y perfección, si es la primera. Aquello que se significa en abstracto no es significado como ente perfecto, porque la esencia no dice algo en sí perfecto. Y por eso, para significar la perfección de la causa primera, que está en ella verdaderamente, es preciso decir de ella *bello*, y para significar su simplicidad es preciso decir que es *belleza*. *Bello* no implica simplicidad, sino modo de concreción. Su simplicidad se toma, para que estas dos sean la misma cosa en Él mismo».

Esta belleza universal es causa formal[166] de todas las cosas. «Hace» las cosas bellas formalmente, no efectivamente[167], como la blancura hace lo blanco[168]. Pero Alberto también retiene el lenguaje neoplatónico de la emanación:

«in prima pulchritudine, quae est natura communis pulchrorum, manans a pulchritudine primi, sunt omnia pulchra»[169].	«en la primera belleza, que es la naturaleza común de las cosas bellas, emanando de la belleza primera, están todas las cosas bellas».

[164] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 75.
[165] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, ad 3.
[166] «bonum se habet in ratione causae finalis, pulchrum in ratione formalis, quia dicit splendorem formae super partes proportionatas», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88, a. 2.
[167] «quod pulchritudo, quae est forma pulchrorum, facit pulchritudinem vel pulchra formaliter, licet non effective», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 75, ad 1.
[168] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, ad 3.
[169] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 85.

San Alberto posteriormente caracteriza lo bello, lo que participa de la belleza. Lo hace de dos modos: Primero, asignando la etimología de *existente* atribuida a Ricardo de San Víctor:

«Deinde dicit quod *in causa* prima non sunt separanda *pulchritudo* et *pulchrum*, tamquam sit ibi aliud pulchrum et aliud pulchritudo; ipsa enim propter hoc quod prima est, *uno* simplici *comprehendit tota*, idest omnia, secundum influentiam et continentiam, sed *in existentibus*, idest in his quae ex alio vel aliis habent esse (dicitur enim existens quasi ex alio sistens, secundum Riccardum de s. Victore), in his, dico, scilicet in causatis, *dividentes* dicta duo secundum *participans* et *participationem* ipsam sive participatum, quod *pulchritudo* dicitur ipsa *participatio*, sive donum participatum a primo, *pulchrum* autem dicitur ipsum *participans*»[170].	«Luego dice [Dionisio] que *en la causa* primera no se separan *la belleza* y *lo bello*, como si allí una cosa fuese lo bello y otra la belleza; en ella, por ser justamente primera, el *uno* simple comprehende todo, es decir, todas las cosas, según influjo y contención. Pero *en los existentes*, es decir, en aquellos que tienen el *esse* de otros (Según Ricardo de San Víctor se dice existente en cuanto *ex alio sistens* (permanece a partir de otro)), es en estos, digo, en los causados, en que *se dividen* en los dos mencionados, según *participante* y *participación* misma o participado. La *belleza* se dice la *participación* misma, o el don participado del primero, y *lo bello* se dice al mismo *participante*».

El segundo modo es a manera de materia recipiente:

«pulchritudo dicit participationem, et sic formam, pulchrum autem dicit participans; et sic nihil addit nisi materiam recipientem»[171].	«la belleza implica participación, y de ese modo, la forma. Lo bello supone lo participante, y así no añade nada sino la materia recipiente».

Hay aquí una tensión respecto de entender al sujeto como forma al cual se le asignan las condiciones de la *ratio* de lo bello, y entender el sujeto como no añadiendo más que la materia recipiente, en oposición a la «pulchritudo», la cual sería la forma. Esta tensión se mantiene irresuelta en San Alberto.

Hay distintas maneras o grados de participar de lo bello y bueno. Algunos participan de modo perfecto y *simpliciter*, otros participan *secundum quid* e imperfectamente:

«quaedam participant pulchrum et bonum perfecte et simpliciter, quaedam vero secundum quid et imperfecte. Quae quidem	«algunas participan de lo bello y bueno perfecta y simplemente, algunas *secundum quid* e imperfectamente. Las que participan

[170] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, exp.
[171] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 84, ad 4.

imperfecte participant, non est dubium, quin desiderent perfectionem in pulchro et bono; quae vero simpliciter et perfecte participant, possunt dupliciter considerari: aut absolute in se, et sic non desiderant cum habeant; aut secundum comparationem ad exemplar, et sic semper possunt proficere in pulchritudine et bonitate, secundum accessum ad exemplar, et ideo semper desiderant perfectum in pulchro et bono. Concedimus autem quod secundum id quod participant, non desiderant»[172].	imperfectamente, sin duda, desean la perfección en lo bello y lo bueno; las que participan simplemente y perfectamente, se pueden considerar de dos modos: absolutamente en sí, y así no desearían lo que tienen; y según la comparación al ejemplar, y así siempre pueden mejorar en belleza y bondad, según el acceso al ejemplar, y así siempre desean lo perfecto en lo bello y lo bueno. Concedemos que según aquello en lo que participan, no desean».

La belleza *in universali* tiene una concreción perfecta en el sujeto eminente[173]: Dios, el *Superpulchrum*» en el cual *pulchrum* y *pulchritudo* son idénticos. San Alberto indica el sentido de cada uno de los términos que se le aplican: *Superpulchrum, pulcherrimum, superexistens, similiter pulchrum.* Alberto incorpora las características del *Superpulchrum* dionisiano, añadiéndole el soporte metafísico del lenguaje formal.

«Diximus, quomodo supersubstantiale pulchrorum dicitur pulchritudo; *autem*, idest sed, idem dicitur *pulchrum sicut pulcherrimum*, inquantum est perfectioris pulchritudinis omnibus aliis; *et simul* cum hoc *superpulchrum*, inquantum est causa omnium pulchrorum, *et superexistens* propter eminentiam suae formae in pulchritudine *secundum eadem*, idest ab eadem simplici forma habente pulchritudinem non mendicatam a pluribus formis, *et similiter pulchrum*, inquantum forma, quae est causa pulchritudinis, semper eodem modo se habet; *et neque factum* pulchrum *neque destructum*, eo quod non habet causam, qua sit pulchrum, sed seipso pulchrum est et ideo inamissibilem pulchritudinem habet, quia, sicut probat Avicenna, omne quod ab alio habet esse, per se possibile est et dependens de se ad non-esse»[174].	«Dijimos, que de algún modo se dice belleza al supersubstancial de las cosas bellas, *y*, esto es, pero, se le dice igualmente *bello como bellísimo*, en cuanto es más y perfecto en belleza que todas las demás cosas; *y simultáneamente* como *superbello* en cuanto es la causa de todas las cosas bellas, *y superexistente* por la eminencia de su forma en belleza *según ella misma*, por la misma forma simple que tiene belleza sin disminución por muchas formas, *y del mismo modo bello*, en cuanto la forma, que es la causa de la belleza, que se tiene a sí misma siempre del mismo modo, y bello *ni hecho ni destruido*, que no tiene causa por la que sea bello, sino que es bello en sí mismo, y por eso tiene belleza inadmisible de perder, porque, como prueba Avicena, todo lo que recibe el ser de otro, es por sí posible y dependiendo de sí hacia el no-ser».

[172] Ibid.

[173] Existe una tensión aquí: si el *subiecto* solo añade materia recipiente como vimos en el texto anterior, Dios tendría que tener un carácter propio en su ser *sujeto* al carecer de materia. Alberto no trata este problema.

[174] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 80.

En este pasaje es patente la cercanía con la «belleza en sí» presentada en *El Banquete* de Platón. Esta no es una referencia irrelevante, pues Dionisio parafrasea casi literalmente[175] el núcleo de la descripción que hace Platón de la «belleza en sí» en *El Banquete*, pasaje en que se expresa claramente la estructura de participación aplicada a la «belleza en sí»[176]. En ese sentido, se ve a San Alberto realizando la tarea de integrar la tradición neoplatónica[177] y la aristotélica en una síntesis superior.

E. Fealdad

San Alberto ubica metafísicamente la fealdad indicando que su causa es la materia y la privación. Esta es una manera reversa de decir que la belleza viene por la forma. Lo explica según la lejanía del agente que causa la formalidad.

«Inter formas enim sunt quaedam propinquiores agenti et quaedam propinquiores materiae. Quae vero propinquiores materiae sunt, turpitudini admixtae sunt, quia nihil est causa turpitudinis nisi materia cum privatione; secundum vero propinquitatem ad agentem sunt pulchrae»[178]	«Entre las formas, algunas están más cerca del agente y otras más cerca de la materia. Las que están más cerca de la materia, están mezcladas con fealdad, pues nada es causa de la fealdad sino la materia en cuanto privación; según la cercanía al agente, son bellas».

Alberto explica que Dios causa tanto las formas más bellas como las más feas, sin que Él mismo pueda ser considerado causa de la fealdad.

«quod quamvis omnes formae sint a primo, quod tamen sint propinquae materiae non	«auque todas las formas estén en el Primer (principio), también están próximas a la

[175] «the Areopagite employs verbatim the formulations with which the Idea of the Beautiful is described in the *Symposium*», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 440. Cf. Dionisio, *De div. nom.*, 136-137.

[176] «existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo… la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada». Platón, *El Banquete*, 210e-211c. Tomado de: Platón, *Diálogos I.* Gredos, Madrid 2010, p. 749.

[177] La estructura de participación se percibe en la estructura misma de su comentario, pues su exposición está dividida en dos: la presentación de la definición de la belleza (*pulchritudo*), y la explicación de la manera como dicha belleza se encuentra participada en los sujetos bellos (*pulchra*).

[178] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 81, arg. 1.

habent a primo, sed a natura recipientium; sicut quod lumen occumbat in nigro et efficiatur propinquum tenebrae, non est a luce solis, sed ab opacitate recipientis; quod tamen causa fulgoris in nigro est, a luce solis est: et similiter est de forma artis, quia in viliori materia minus clara efficitur, et in digniori magis»[179].	materia. Y no reciben del principio sino según la naturaleza del recipiente, así como la luz perece en lo negro y se hace próxima a las tinieblas, lo cual no es por la luz del sol, sino por la opacidad del recipiente. Y lo que hay de fulgor en lo negro es causado por la luz del sol. Es semejante a lo que sucede con la forma en el arte, pues en la materia más vil se hace menos clara, y en la más digna, más clara».

Así como la negrura es carencia de luz, la materia es carencia de formalidad. Sin embargo, lo feo participa de lo bello. Esto lo toma tanto de Avicena como de Aristóteles.

«turpe in quantum habet aptitudinem ad pulchrum, aliquid participat de pulchro; quia in eo quod est aptum ad formam, iam est inchoatio formae, ut dicit Avicenna»[180].	«lo feo en cuanto tiene aptitud hacia lo bello, participa en algo de lo bello; pues en todo lo que es apto para la forma, hay incoación de una forma, según dice Avicena».

De Aristóteles toma que lo feo en cuanto feo, desea lo bello, como lo imperfecto desea lo perfecto:

«turpe etiam in quantum turpe desiderat pulchrum, ut dicitur in I Physicorum. Non tamen sequitur, quod desiderat suam destructionem, quia turpe non habet destructionem, cum sit privatio, sed potius per pulchrum est sua constitutio, et hanc desiderat sicut imperfectum perfectionem»[181]	«lo feo en cuanto feo desea lo bello, como se dice en *Fisica I*. No se sigue que desea su destrucción, pues lo feo no tiene destrucción, en cuanto es privación, sino que se constituye por lo bello, y lo desea como lo imperfecto desea la perfección».

F. Breve consideracion final

La integración que realiza San Alberto entre la tradición neoplatónica recibida y el nuevo paradigma metafísico aristótelico es una tarea del pensamiento sobre la belleza que no puede sino considerarse extraordinaria. Su incorporación del hilemorfismo aristotélico en la perspectiva neoplatónica de Dionisio es aún más notable, si

[179] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 82, ad 1.
[180] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 82, ad 3.
[181] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 86, ad 5.

consideramos lo breve que es la doctrina de la belleza de Aristóteles. Utilizando estas herramientas, y forjando esta nueva síntesis, Alberto intenta explicar lo bello y la belleza exhaustivamente, para expresar la dimensión estética de la realidad en su totalidad. Lo hizo considerando la causa de todo lo bello, la belleza absoluta en el sujeto eminente, así como las distintas configuraciones formales del sujeto creado. Según Anzulewicz, esta obra se caracteriza por ser una síntesis que está libre de reducciones a ámbitos específicos de la realidad, o a alguna tradición o forma de reflexión que podría circunscribir su estética al ámbito de lo filosófico o teológico[182]. Es notable que Santo Tomás haya tenido contacto con este tratado estético en su etapa de formación como filósofo y teólogo. Es un punto de partida fundamental para considerar su doctrina sobre la belleza.

[182] Y por lo tanto, según este autor la estética en cuanto tratamiento filosófico sistemático de la belleza no comenzó con Baumgarten. Cf. Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p. 175.

II. Textos previos al *Comentario a las Sentencias*

Iniciamos el recorrido por las obras de Santo Tomás. Las dos primeras que se le atribuyen son dos comentarios bíblicos: *In Jeremiam* y *Super Isaiam*, los cuales preceden el *Super Sent*. Estos textos parecen corresponder a cursos que Tomás dio mientras era discípulo de Alberto Magno. Ambos habrían sido escritos entre los años 1251 y 1252, durante su estancia en Colonia. Eran comentarios rápidos, sin entrar en demasiadas interpretaciones, cuyo fin era hacer comprensible el sentido literal del texto. Según Torrell, en el siglo XVI Sixto de Siena rechazó que estos textos fuesen de Santo Tomás debido a su poco contenido doctrinal[183]. Sin embargo, para nosotros tienen el valor de contener sus primeras referencias a la belleza. En estos primeros textos no hay rastro de la influencia de San Alberto.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

1. Belleza del *decor*[184] / *decor* de la belleza

Este primer texto tiene interés desde el punto de vista terminológico, pues Santo Tomás habla de la belleza del *decor*, con lo que pareciera indicarse que no son sinónimos.

«Tertio propter odoris suavitatem. Eccl. 39: *florete flores* etc. Quarto propter decoris pulchritudinem»[185].	«En tercer lugar, según la suavidad del olor. Eccl. 39: *floreced flores*. En cuarto lugar, según la belleza del *decor*».

En el futuro (la *ST*) citará a Agustín, quien se expresa al revés: el *decor* de la belleza[186]. Esto propone un problema terminológico al que habrá que prestar atención.

---

[183] Cf. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas. Vol 1. The person and his work,* The Catholic University of America Press, Washington 2005, p. 27.

[184] *Decor* es una palabra del entorno semántico de la belleza. Es preferible no traducirla para retener su sentido original y captar posibles matices propios.

[185] *Super Isaiam*, cap. 11.

[186] «Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *quid stultius dici potest, quam istumsolem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat?*». *ST* I, q. 47, a. 2, co.

2. Distición entre *decor, species*[187] y *pulchritudo*

Santo Tomás, refiriendo un texto del capítulo 53 de Isaías en que se dice que el Siervo no tenía ni *species* ni *decor*, describe la humildad del Mesías, una de cuyas características es la de ocultar su majestad. Explicando esta función, establece una relación entre *species*, *decor*, y *pulchritudo*, con un uso terminológico peculiar que busca precisar ciertos aspectos de lo bello.

«ostenditur ejus humilitas quantum ad absconsionem majestatis: *non est ei species*, quantum ad affluentiam interiorum bonorum, *neque decor*, quantum ad affluentiam exteriorum: species enim proprie respicit pulchritudinem quantum ad commensurationem membrorum; sed decor quantum ad convenientiam coloris, et aliorum circumadjacentium. Habebat siquidem speciem, quia *speciosus forma prae filiis hominum*, (Psalm. 44); sed latebat propter infirmitatem assumptam. Habebat decorem, *quia fortitudo et decor indumentum ejus*, Prov. ult. sed latebat propter paupertatem servatam».[188]	«se muestra su humildad en cuanto esconde su majestad: *no había en el* species, en cuanto a la abundancia de bienes interiores, *ni* decor, en cuanto a la abundancia de los exteriores: la *species* se refiere propiamente a la belleza en cuanto a la conmensuración de los miembros; pero el *decor* en cuanto a la conveniencia de los colores y las otras cosas adyacentes. Tenía *species*, porque *es* speciosus *entre los hijos de los hombres* (Salmo 44); pero estaba latente según la debilidad habría asumido. Tenía *decor*, *porque la fortaleza y el* decor *era su indumentaria*. Prov. Pero estaba latente por conservar la pobreza».

Aquí *species* y *decor* son presentados como tipos de belleza (*pulchritudo*). Esto puede explicar la distición del texto anterior: «decoris pulchritudo». *Species* es la abundancia de bienes interiores y pertenece a la belleza en cuanto a la conmesuración de los miembros, y *decor* refiere a los bienes exteriores, y pertenece a la belleza en cuanto a la conveniencia de los colores y lo circundante. Son definiciones amplias en las que prevalecen los siguientes elementos: color, conmensuración y conveniencia. Ni *decor* ni *species* son tratados como sinónimos de *pulchritudo*, cosa que, como veremos, Santo Tomás posteriormente sí hará. Estas distinciones son ajenas en terminología y en conceptualización a lo presentado por San Alberto, por lo que deben obedecer a otra fuente no consignada aquí.

[187] *Species* es otro término que es preferible mantener sin traducción, pues a veces aparece como sinónimo de belleza, a veces no.
[188] *Super Isaiam*, cap. 53.

3. *Decor, formosus, forma, figura, debita commensuratio membrorum*

Otro pasaje expresa el vínculo de la forma y el adjetivo *formosus*, aplicado a la manera cómo la forma porta un rasgo. Si la formalidad implica calor, es *formosus* en cuanto excitado por el calor. Si es *formosus* por la figura, la figura indica la debida conmensuración de los miembros. Aquí *formosus* aplicado a la figura está significado con la habitual definición de la belleza que se refiere a la proporción.

«Secundo mirantur in ipso decorum aspectum: *iste formosus*, a forma calidum et sic est aliquis formosus qui propter calorem excitatur; vel a forma; et sic dicitur formosus, propter figuram, idest debitam commensurationem membrorum, *in stola*, habitu humanitatis».[189]	«Segundo, admiran en él su aspecto *decorum*: *este* formosus, cálido por la forma, y en ese sentido alguien es *formosus* en tanto excitado por el calor; o bien por la forma, y así se dice *formosus*, por la figura, esto es según la debida conmensuración de los miembros, *en su vestido*, en la vestimenta de la humanidad».

4. *Pulchra,* por el color; *speciosa,* por la composición de las partes

En el *In Jeremiam* lo más cercano a una definición de belleza es una caracterización del olivo bello que representa la gloria del pueblo que ha hecho un pacto con Dios.

«Primo commemorat pristinam gloriam: *olivam uberem*, quantum ad abundantiam ramorum, in quo signatur multitudo populi, *pulchram*, quantum ad virorem coloris, in quo prosperitas florens, et virtus animi virens, *fructiferam*, quantum ad copiam fructuum, in quo abundantia bonorum operum, et magnorum, *speciosa*, quantum ad compositionem partium, in quo designatur ordinatio debita populi»[190].	«Primero recuerda la gloria original: *olivo fértil*, en cuanto a la abundancia de ramas, con lo que se indica la multitud del pueblo, *bello*, en cuanto al verde del color, en que la prosperidad florece, y el vigor del alma verdece, *fructífero*, en cuanto a la abundancia de frutos, con lo que se indica la abundancia de buenas obras, y grandes, *speciosa*, en cuanto a la composición de las partes, con lo que se designa la ordenación debida del pueblo».

El olivo es *pulcher* en cuanto a su color verde, que expresa prosperidad, florecimiento y vigor, y *speciosus* en cuanto a la composición de las partes, que indica el orden debido del pueblo. El color, la composición de las partes y el orden debido, están relacionados al florecimiento, la plenitud.

[189] *Super Isaiam*, cap. 63.
[190] *In Jeremiam*, cap. 11, l. 3.

III. El *Comentario a las Sentencias*

El periodo que Santo Tomás estuvo con San Alberto Magno en Colonia concluyó cuando el maestro general de los dominicos pidió a San Alberto que designara un teólogo que pudiese enseñar en la Universidad de París. San Alberto propuso a Tomás de Aquino. A pesar de su corta edad, su nominación fue confirmada por el cardenal Hugo de San Cher[191].

Al llegar a París le corresponde cumplir el requisito para obtener el título de Maestro: hacer su propio comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Este requisito comprobaba la ortodoxia y competencia teológica del comentarista, expresión de lo que tenía que ofrecer como filósofo y teólogo[192]. Santo Tomás conocía bien esta obra: la había estudiado durante su estancia en Roccasecca, con unos 20 años[193] y la volvió a tratar cuando recibió las clases de Alberto Magno en París.

Santo Tomás realiza su comentario entre el año 1252 y 1255 aproximadamente, cuando tenía entre 27 y 30 años[194]. Es su primera obra mayor, una síntesis teológica que integra su formación previa y plantea sus principales posturas fundamentales[195]. Tratándose de un comentario, la estructura, los temas y las autoridades citadas dependen de Pedro Lombardo. Pero a la vez, es la obra en que Santo Tomás se presenta como filósofo y teólogo, por lo que se expresa su pensamiento personal. Comentaremos la relación entre sus fuentes y sus aportes originales en los textos en esta sección. Según los testimonios de la época, este comentario impresionó por su originalidad[196]. Por eso es de mucho interés ver qué propuso sobre la belleza en esta

[191] Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, pp 36-7.
[192] «According to an often-invoked parallel, the commentary on the Sentences was like the chef d'oeuvre that the apprentice was required to present in order to become a master artisan», Torrell, *Saint Thomas…*, p. 39.
[193] Cf. Weisheipl, *Friar Thomas…*, p. 34.
[194] Santo Tomás era demasiado joven canónicamente para asumir esta tarea, y en general, mucho más joven que cualquiera de sus predecesores, quienes solían comentar este texto ya entrados los cuarenta años.
[195] Cf. Weisheipl, *Friar Thomas…*, p. 76.
[196] «Thomas was, therefore, not the first or only commentator to go "beyond Lombard". But he was without question one of those who did so most resolutely», Torrell, *Saint Thomas…*,

primera obra sistemática. Como precedente, sabemos que Santo Tomás había aprendido la teoría estética de San Alberto, que estaba fresca aún en su mente, pero que probablemente todavía no había sido pensada independientemente de modo crítico y sistemático[197].

Durante esa época la Facultad de Artes recibe la autorización para enseñar la obra de Aristóteles[198]. Esto será relevante para el Comentario: hay más de dos mil citas de Aristóteles en esta obra. El siguiente autor más citado es San Agustín, con alrededor de mil citas, aunque esto también porque es el autor más citado en las mismas *Sentencias*. El tercer autor más citado es Dionisio, con unas quinientas citas[199]. Según Torrell, la influencia de Alberto Magno todavía es importante, sobre todo en los primeros tres libros[200]. En esa época también escribe el *De ente et essentia* y el *De principiis naturae*, pero no hay menciones a la belleza en estas obras.

Santo Tomás no consideró definitiva la redacción de este enorme comentario. Cuando el Capítulo Provincial de los dominicos le encargó organizar un *studium* en Roma para la formación de los hermanos dominicos alrededor de 1265 consideró primero volver a usarlo, reescribiéndolo, pero finalmente decidió escribir una nueva síntesis: la *ST*.

Santo Tomás no recurrirá mucho a Pedro Lombardo en su obra futura. Aunque aún lo llama «el Maestro»[201], no parece una autoridad recurrente para Santo Tomás[202]. Es significativo además que ya no quisiera volver a comentarla y prefiriese escribir su

p. 41. «Tocco remarks on the freshness of his approach to his task: confident in his own judgment, he did not hesitate to propound new opinions and support them with new arguments, raising new topics and, above all, looking for a new clarity in his exposition», Tugwell, *Albert & Thomas…*, p. 203.

[197] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 53.

[198] Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, p. 38.

[199] Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, p. 41.

[200] Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, p. 45.

[201] Por ejemplo: «ut dicit Magister in libro II Sent., 24…», *De veritate*, q. 25, a. 1, arg. 1.

[202] «it is striking to discover that Lombard is hardly quoted in the Summa. We may certainly point to forty or so references, but Lombard is little referred to as an authority», Torrell, *Saint Thomas…*, p. 47.

propia suma. Aunque el esquema y muchos temas de la *ST* son semejantes, una síntesis de autoría propia le pareció una mejor opción.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

1. Grados de *species* en la creación

La primera referencia a la belleza en esta obra no es propiamente una definición, pero sí nos da un elemento del estatus ontológico de la belleza: se presenta en grados. El contexto es la consideración del argumento a favor de la existencia de Dios que se basa en la necesidad de algo eminente ante la presencia de grados de ser. Aquí *species* aparece como sinónimo de belleza, e indica belleza natural. En este pasaje se afirma, además, que la belleza inteligible es superior a la sensible. La belleza eminente es Dios.

«Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cujus propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant»[203].	«El cuarto [argumento] se basa en la eminencia en el conocimiento y es este: en todas las cosas en que es posible encontrar lo más y lo menos bello, se puede encontrar un principio de belleza por cuya proximidad se puede decir que algo es más bello. Así vemos cuerpos que son bellos según belleza sensible y espíritus más bellos según belleza inteligible. Tiene que haber algo por lo que ambos son bellos y a lo cual los espíritus creados se aproximen más»

2. Belleza: *splendor* y proporción de las partes

La primera vez[204] que Santo Tomás define sistemáticamente la belleza es en un contexto muy diferente a la exposición de Dionisio comentada por San Alberto. Se trata de un tema teológico trinitario que depende la tradición que afirma que el Hijo es Belleza perfectísima, expresada por Pedro Lombardo bajo la influencia de las reflexiones de San Agustín presentadas en el *De Vera Religione* y que dependen de San Hilario. Por la importancia de dicho texto, conviene citarlo:

«Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro *De Vera Religione*, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a	«El supremo origen, como muestra Agustín en el libro *De vera Religione*, se entiende que es Dios Padre, del cual son todas las

[203] *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 1, pr.
[204] Vimos primeras caracterizaciones de la belleza en las obras previas a este *Comentario*, pero esta es la primera definición propiamente tal.

quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris nulla ex eis dissimilis, quam cum ipso et in ipso Patre veneramur; quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referentur»[205]	cosas, y del cual son el Hijo y el Espíritu Santo. La perfectísima belleza se entiende que es el Hijo, a saber, la verdad del Padre en nada disímil a él, y a la cual veneramos en él y en el mismo Padre, que es la forma de todas las cosas que han sido hechas por el Uno y se refieren al Uno».

Santo Tomás considera necesario definir la *ratio* de lo bello y así poder justificar su apropiación al Hijo.

«*Perfectissima pulchritudo intelligitur filius*. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis»[206].	«*Por belleza perfectísima se entiende el Hijo*. La belleza *consistit in* dos cosas, esto es, el esplendor y la proporción de las partes. La verdad tiene *ratio* de esplendor y la igualdad toma el lugar de la proporción».

San Alberto Magno también había recogido estas opiniones de San Agustín y San Hilario en el comentario conocido por Santo Tomás. Añadió además la autoridad de Boecio para afirmar la belleza de Dios[207].

Es la primera vez que Santo Tomás usa la expresión «consistit in», referida a dos elementos: *splendor* y proporción. Luego explica cómo se da esta belleza en el Hijo: el Hijo es la verdad, la cual tiene *ratio* de *splendor*; y tiene proporción de igualdad con el Padre. Ambas ideas dependen del texto de Pedro Lombardo. La definición misma no tiene referencia a una autoridad, por lo que se considera de manufactura propia, aunque se percibe referencias tácitas: los conceptos son de Dionisio (consonancia y *claritas*) y el lenguaje de San Alberto (*splendor* y proporción).

Destacamos tres cosas: primero, la relación de la belleza con la verdad, pues desde la tradición de Dionisio la identidad de la belleza ha sido desarrollada más con el bien. Segundo, el hecho de que Santo Tomás no menciona la «forma» en su comentario, que

[205] Pedro Lombardo, *Sentencias*, Libro I, Distinción 3.
[206] *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.
[207] «Ad oppositum est, quod dicit Boethius in libro De Consolatione Philosophiae, de Deo loquens: 'Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse', et Augustinus etiam exponens verba Hilarii dicit, quod in filio Dei est summa pulchritudo», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, q. 2, a. 3, s.c.

sí estaba presente en el texto de Pedro Lombardo, y que recibió amplio desarrollo por parte de San Alberto. Tercero, se presenta un tipo de proporción: la igualdad.

3. Dios, en cuanto belleza, es luz

Este pasaje corresponde a la consideración de la simplicidad de Dios. La belleza de Dios se expresa con la luz, por su simplicidad.

«In Deo autem invenitur perfectio et quantum ad esse, et quantum ad bene esse [...]. Quantum ad bene esse consideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad potestatem, et secundum hoc ipse Deus dicitur virtus et non tantum habens virtutem. [...] Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux. Si autem ista lux sequeretur compositionem aliquam, componentia non essent lucentia; sicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chrystallus, cum tamen partes quas dispersit, non haberent prius luciditatem. Nihil autem obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse. Tertio quantum ad naturae subtilitatem, dicitur enim spiritus essentialiter»[208].	«En Dios se encuentra la perfección no sólo en cuanto al *esse*, sino también en cuanto al bien *esse*. […] En cuanto al *bene esse*, la perfección divina es considerada bajo tres aspectos. Primero, en cuanto a la potencia, y según esto al mismo Dios se le dice *virtus*[209] y no «el que tiene» *virtus*. […] Segundo, en cuanto a la belleza, y según esto a Dios se le dice luz. Pero si esta luz siguiera a cualquier composición, los componentes no serían luminosos; así como vemos que de la reunión de lo diáfano se produce un cuerpo lúcido, como el cristal, puesto que las partes separadas no poseían previamente lucidez. Nada oscuro puede haber en Dios, que es luz, como tampoco el no ser puede estar en el ser. Tercero, en cuanto a la sutilidad de la naturaleza, pues se dice que Dios es esencialmente espíritu».

Queda por descontado que Dios, al ser inmaterial, no se trata aquí de la luz sensible. En Dios la luz y la belleza son inmateriales. Además, hay una relación entre *lux* y *esse* aquí: nada oscuro puede haber en Dios, quien es luz, así como no puede haber *non esse* en el *esse*. Este sería el primer vínculo, aunque indirecto, entre la *claritas* de la belleza y el *esse*. En este pasaje la belleza de Dios consiste exclusivamente en la *claritas*. No hay referencia a otro elemento.

4. Belleza: consonancia, *claritas, magnitudo*

El segundo lugar en que Santo Tomás define la belleza sistemáticamente es al considerar los nombres apropiados a las personas de la Trinidad. Este texto supone un

[208] *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.
[209] Aquí *virtus* significa algo más cercano a potencia o poder que a virtud.

desarrollo de lo mencionado en el texto en que se dijo que el Hijo es máxima belleza. Es un texto fundamental, precedente directo de uno de los principales textos de la doctrina de Santo Tomás sobre la belleza de la *ST*[210]: el tema es el mismo, los autores que dan origen a esta idea teológica también, y el tratamiento que le da Santo Tomás al tema es muy semejante, aunque también con significativas diferencias, que discutiremos al ver el texto de la *Suma.*

La dependencia de la tradición y autores precedentes es fuerte[211]. Pedro Lombardo, al tratar las características que corresponden por apropiación a las personas divinas, cita a San Hilario, quien asigna la eternidad al Padre, la *species*[212] a la imagen (Hijo) y el uso al don (Espíritu Santo). Además, cita a San Agustín, quien explica este pasaje de San Hilario, atribuye la sinonimia de *species* y *pulchritudo* («speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem»)[213], y expone el sentido de esta belleza: por la extraordinaria congruencia, igualdad primera, semejanza primera: en nada diferente, de ningún modo desigual ni disímil, precisando, además, que es la imagen la que tiene congruencia con aquello de lo que es imagen, no al revés. La terminología tiene la siguiente evolución: A la *imago* se le llama *species* y esto es por la *pulchritudo*.

---

[210] *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 8.

[211] La autoridad de Agustín e Hilario bastan para justificar un *sed contra*: «Contra est auctoritas Hilarii et Augustini in littera». *Super Sent*., lib. 1 d. 31 q. 1 a. 2 s.c. 1. Aersten, en referencia a *ST* I, q. 39, a. 8, dice algo que es válido para este pasaje: «To assess the place of beauty in Thomas´s thought one should always take into account the systematic and historical contexts in which he discusses the notion… The systematic context in which Thomas discusses beauty here is thus the theology of Trinity, while the historical background is the doctrine of the Trinitarian appropriations in Hilary and Augustine», Jan Aersten, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, pp. 338-339.

[212] *Species* es otra palabra sin correspondiente adecuado en castellano. No se traducirá.

[213] Este texto de San Agustín es muy importante, y se verá la dependencia que tiene de él Santo Tomás: «Imago enim si perfecto implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem, ubi iam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo, nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens, ei cuius imago est. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tanquam Verbum perfectum, cui non de sit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incormmutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei», San Agustín, *De Trinitate*, VI, 10, 11, BAC, Madrid 1956, p. 453-5.

Santo Tomás propone lo siguiente: para mostrar en qué sentido es apropiado decir «belleza» al Hijo, es preciso definir la belleza. Es la segunda vez que lo hace en esta obra, pero esta vez con desarrollo.

«Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri»[214].	«Dos cosas concurren a la *ratio* de belleza según Dionisio: la consonancia y la *claritas*. Él dice que Dios es la causa de toda belleza en cuanto es causa de la consonancia y la *claritas*, y así decimos hombres bellos a los que tienen miembros proporcionados y color resplandeciente. A estos dos añade el filósofo un tercer elemento, al decir que la belleza no está sino en un cuerpo grande, pues a los hombres pequeños se les puede decir conmensurados y *formosi*, pero no bellos».

Un primer asunto a destacar es su explícito recurso a dos autoridades[215]: Dionisio y Aristóteles, a quienes cita asignándoles cuidadosamente el origen de los diferentes términos que integran esta definición. De Dionisio toma dos elementos, y luego ilustra esta definición con el ejemplo del hombre bello, con miembros proporcionados y color resplandeciente, ejemplo que tiene ecos de San Alberto, aunque no lo cite[216]. De Aristóteles añade la *magnitudo*[217], incorporando un elemento nuevo respecto de lo estudiado con San Alberto[218]. Además, hace una distinción conceptual y terminológica importante: *formosus* no es *pulchrum*. Los hombres que no tienen *magnitudo*, son

[214] *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[215] En la definición anterior no citó autoridad alguna.
[216] San Alberto lo dijo así: «sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata». Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[217] El texto de Aristóteles es el siguiente: «pues la magnanimidad se da en lo que es grande, tal como la hermosura en un cuerpo grande; los pequeños pueden ser elegantes y bien proporcionados, pero hermosos no» Aristóteles, *Etica Nicomáquea*, Libro IV, 3. 1123b, Gredos, Madrid 1985, p. 219. Esta idea también está presente en la *Poética*: «la belleza consiste en magnitud y orden» Aristóteles, *Poética*, 1450. Gredos, p. 153.
[218] Si bien Alberto Magno no habló de la *magnitudo* en su *Comentario a Los Nombres Divinos*, sí la incluyó en el *Mariale*: «Ad pulchritudinem tria requiruntur: primum est elegans et conveniens corporis magnitudo, secundum est membrorum proportionata formatio, tertium boni et lucidi coloris perfusio». Alberto Magno, *Mariale*, Qu. 15-16. Citado en Tatarkiewicz, *Historia de la estética…*, p. 255. Es probable que esto haya sido discutido en su exposición sobre la *Etica a Nicómaco*, en la que Santo Tomás participó.

commensurati y *formosi*, pero no *pulchri*. Conmensuración es otra manera de decir cierta proporción, la cual basta para ser *formosus*. Pero para ser *pulcher* hay que tener, además de conmensuración, *magnitudo*. Por tanto, son tres elementos esenciales a la *ratio* de la belleza. En este texto todos los principales temas relacionados a la belleza dependen de autores relevantes de la tradición, citados o parafraseados.

Cabe notar que la definición anterior de esta misma obra, para la cual usó «consistit in», tenía dos elementos. Esta definición, para la cual usó «concurrunt», tiene tres elementos. Esto es una primera indicación de la no sistematicidad de las definiciones de Santo Tomás.

Después de definir la belleza con tres elementos, aplica estos tres elementos al Hijo, para mostrar que es apropiado llamarlo «belleza». Esto aporta desarrollo de los elementos, aplicados a la instancia particular del Hijo al interior de la Trinidad.

«Et secundum haec tria, pulchritudo convenit cum propriis filii: inquantum enim filius est imago perfecta patris, sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus, ubi dicit: ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo. Inquantum vero est filius verus, habet perfectam naturam patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus quod ibi est perfecta et summa vita. Sed inquantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totus accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest: idest consonantia ipsius ad patrem cui potentia est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus ubi dicit: prima aequalitas. Item consonantia	«Y según estos tres, la belleza conviene con lo propio del Hijo: en cuanto el Hijo es imagen perfecta del Padre, pues ahí hay consonancia perfecta; es pues igual y semejante sin desigualdad ni desemejanza. Esto refiere Agustín cuando dice: donde hay tanta conveniencia hay máxima y primera igualdad, y primera semejanza. En cuanto verdaderamente es el Hijo verdadero, tiene la perfecta naturaleza del Padre: y ahí también tiene la *magnitudo* que *consistit in* la perfección de la naturaleza divina, según se dijo más arriba (Dist. 19, q. 1, a. 2). De ahí que Agustín dice que está en Él la perfecta y suma vida. En cuanto es verbo perfecto del Padre, tiene *claritas* que irradia sobre todas las cosas y en Él todas las cosas resplandecen. De donde dice Agustín que es Verbo Perfecto. Se pueden tomar las palabras de Agustín: según la *ratio* de la consonancia se pueden considerar tres cosas en él: la consonancia de Él con el Padre, cuya potencia es igual y semejante, y esto toca San Agustín cuando dice: primera igualdad. Además, tiene

sui ad seipsum, inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt; et hoc tangit ubi dicit: cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere. Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum patre: et hoc tangit ibi: et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum»[219].	consonancia consigo mismo, en cuanto todos los atributos en él no difieren, sino que son uno; y eso lo toca cuando dice: en quien no es una cosa vivir y otra ser, sino que es lo mismo ser que vivir. Y además, consonancia con las cosas creadas, cuyas razones están en él, y son uno en él como él mismo es uno con el Padre: y eso toca cuando dice: y todos son unidad como ella es unidad de unidad y uno con ella»

1. El Hijo tiene consonancia perfecta al ser imagen perfecta del Padre. Esta se expresa como igualdad y semejanza sin defecto. Segundo, triple consonancia: con el Padre, consigo mismo; y con las cosas creadas. Al igual que Pedro Lombardo, la dependencia conceptual de San Agustín es fuerte, citando el mismo texto que había citado este autor[220].

2. El Hijo tiene *magnitudo* por tener la perfecta naturaleza del Padre. La referencia de la *magnitudo* es la naturaleza perfecta. Por lo tanto, la imperfección en *magnitudo* referida a los hombres pequeños, es con referencia a una naturaleza, que supone una *magnitudo* debida. Aquí también pesa la autoridad de Agustín. Hay además una breve referencia a la verdad, pero sin desarrollo: es el Hijo verdadero («filius verus»).

3. La *claritas* es por ser verbo perfecto del Padre. Pero aquí da una explicación distinta a la definición anterior: en él todas las cosas resplandecen. La *claritas* del Hijo consiste en que es verbo del Padre y así es luz para las cosas creadas. En qué sentido el Verbo perfecto irradia claridad y todas las cosas resplandecen en Él, no se indica aquí. No usa el término *veritas* que usó en el pasaje anterior. Nuevamente, este elemento está ratificado por la autoridad de Agustín: es el verbo perfecto.

Tanto por la proporción como por la *claritas*, el Hijo es la causa de la belleza de todas las cosas. Esto es muy importante respecto del origen trinitario de la belleza de las cosas. Más adelante en el *Comentario*, Santo Tomás desarrollará la conveniencia de

[219] *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[220] «ubi iam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo». Ver la cita anterior de San Agustín.

que sea el Hijo quien se encarne, y un argumento es su belleza, para redimir la fealdad del pecado. La referencia de que el Hijo es *species* o *pulchritudo* es nuevamente Hilario, via San Agustín[221].

Aunque no esté señalada como una de las tres condiciones de la belleza, la perfección impregna este texto: *consonantia perfecta, perfecta natura, perfectio divinae naturae, perfecta vita, verbum perfectum patris, verbum perfectum*. Esto es un precedente de la relación entre belleza y perfección que se indicará explícitamente en la *ST*.

5. Armonía

En el contexto de preguntarse si Dios ha podido hacer un universo mejor, y la relación entre el todo, las partes y el orden, compara Santo Tomás la armonía que produce la cítara con la del universo. En ambos casos, son entes corpóreos. Santo Tomás quiere expresar que mientras más y mejores partes, mejor el todo.

«secundum philosophum in 11 Metaph., bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; […] et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset: sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretae. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus	«según el Filósofo en el libro XI de la Metafísica, el bien del universo «consistit in» un doble orden, a saber: en el orden de las partes del universo entre sí y en el orden de todo el universo hacia el fin, que es Dios mismo. […] y este último orden es el principal, debido al cual es el primer orden. Tomando el bien del orden de que está en las partes del universo entre sí, puede considerarse: o en cuanto a las partes ordenadas mismas, o en cuanto al orden de las partes. En cuanto a las partes mismas, se puede entender que el universo llegue a ser mejor: o por adición de más partes, esto es, de modo que fueran creadas otras muchas especies y fueran completos muchos grados de bondad que pueden existir, pues entre la más alta criatura y Dios, la distancia es infinita; y así, Dios habría podido hacer y podría hacer un universo mejor. Pero este universo se relacionaría con aquél, como el todo con la parte; y, de este modo, ni sería del todo el mismo, si sería del todo diverso; y esta adición de bondad sería a modo de

[221] «Christum Dei virtutem et Dei sapientiam: aequalitas ab Augustino; species et pulchritudo ab Hilario», *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 2, a. 2, co.

partibus ejus in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia»[222].	cantidad discreta. O se podría entender que llegara a ser mejor, como de modo intensivo, como si se cambiaran a mejor todas las partes, puesto que, si fueran mejoradas unas partes sin ser mejoradas las otras, no habría bondad tan grande de orden, como resulta claro en la cítara, de la que, si todas su cuerdas son mejoradas, se produce una armonía más dulce, pero si se mejoran solo algunas, se produce la disonancia».

El ejemplo es muy específico: Si a una cítara se le cambian todas las cuerdas por cuerdas de mejor calidad, la armonía que produce la cítara será superior. Sin embargo, si se mejoran solo algunas cuerdas, y otras no, se producirá disonancia. Se supone así en la armonía la debida proporción entre la calidad de las cuerdas. La calidad de las cuerdas producirá una determinada belleza en el sonido que brota de ellas.

Este texto expone de modo concreto cómo algo es más bello que otra cosa: en la medida de la calidad de las partes sea superior y se mantenga la debida proporción. Además, queda claro el modo proporcional en que este ejemplo se puede aplicar: aquí está aplicado tanto a las cuerdas de una cítara como a la totalidad del universo, con lo que se podría aplicar a otros casos.

Este texto, además, muestra el íntimo vínculo entre bien y belleza. El doble orden de las partes entre sí y de todo el universo al fin último es un precedente de la *duplex consonantia* que se presentará en el *In De div. nom*. En ese texto, Santo Tomás asignará la *duplex consonantia* a la belleza, que aquí está asignada al bien del universo, el cual «consistit in» un doble orden.

6. Belleza del universo: el mal contribuye *per accidens*

Si bien el mal no forma parte de la perfección del universo, contribuye accidentalmente en la medida en que está unido a algo que pertenece a dicha perfección.

«Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert: illud	«Respondo diciendo que el mal *per se* no aporta a la perfección del universo. Aporta

[222] *Super Sent.*, lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, co.

enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, inquantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum»[223].	*per se* a la perfección del todo lo que es parte constituyente del mismo, o causa *per se* de alguna perfección en él. Pero el mal no es parte del universo, porque no tiene naturaleza ni de sustancia ni de accidente, sino de privación, como dice Dionisio; y *per se* no causa ningún bien. Pero *per accidens* aporta a la perfección del universo en cuanto está unido a algo que forma parte de la perfección del universo. Esto puede ser tanto como mal antecedente o consecuente. Antecedente, como la naturaleza que a veces falla y a veces no, como el libre arbitrio del hombre. Sin tal naturaleza, por cuyo defecto surge el mal, no existiría el universo perfecto en todos los grados de bondad. Consecuente, en el bien que es causado por un mal, como el *decor* que resulta en el bien por comparación al mal, o de alguna perfección a la cual el mal se refiere materialmente, como la persecución a la paciencia, y de otros modos infinitos: pues las causas *per accidens* son infinitas, según dice el filósofo».

Según Santo Tomás, existen dos sentidos para esta contribución accidental: antecedente y consecuente. En la consecuente, presenta el *decor* del bien comparado al mal. El ejemplo aquí es la belleza de la paciencia frente a la persecución. Nuevamente es perceptible el vínculo entre perfección, bondad y belleza. Esta idea aparece en otro pasaje de esta obra: la belleza de la sabiduría divina aparece en la permisión y ordenamiento de los males[224], aunque su ocurrencia suponga un alejamiento del *decor* del ejemplar primero.

7. Belleza del universo: diversos grados de bondad

Santo Tomás explica en otro pasaje la razonabilidad de la presencia del mal en la creación. Aquí el mal significa privación de bien, lo cual es necesario para que existan diversos grados de bondad. Según Santo Tomás, esta diversidad es necesaria. Sin ella, la belleza del universo perecería.

[223] *Super Sent*., lib. 1, d. 46, q. 1, a. 3, co.
[224] «decor divinae sapientiae apparet in permissione malorum», *Super Sent*., lib. 1, d. 46, q. 1, a. 4, ad 1.

«Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout questio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit: quia, ut Dionysius probat, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona aequalia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quae ex gradibus bonitatis colligitur; periret etiam ordo essentialis causarum in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt. In idem etiam rediret inconveniens, si poneretur quod nulla res perfectione sibi debita carere posset: quia tunc esset aequalis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quaedam bona quae suis perfectionibus privari non possent, et quaedam suis perfectionibus privabilia propter distantiam a summo bono»[225].	«Si tomamos *ens* en el segundo modo, siguiendo la pregunta, decimos simplemente que el mal *es* en el universo. Esto lo enseña la experiencia y lo muestra la razón. Pues, según prueba Dionisio, el mal no es otra cosa sino el bien imperfecto. Si no hubiese ningún bien con alguna disminución, todos los bienes serían iguales, y así perecería la belleza del universo, que surge de diversos grados de bondad; también perecería el orden esencial de las causas en las partes del universo, según el cual lo más noble influye en lo menos noble. Se llegaría al mismo inconveniente, si se postulara que ninguna cosa puede carecer de la perfección a ella debida, ya que así habría igual estabilidad de bondad en todos los entes, y no se completarían todos los grados de bondad, si no hubiese bienes que no estén privados de sus perfecciones, y algunos estén privados de sus perfecciones por la distancia al sumo bien».

Se ve también expresado aquí el vínculo entre perfección, belleza y bien. Este texto tiene el valor adicional de señalar los distintos elementos de los que depende la configuración de la belleza del universo, configuración que podríamos aplicar a casos particulares de belleza: los diversos grados de bien suponen el orden esencial de causas en las partes del universo, la perfección debida así como la privación debida de cada parte, estabilidad de bondad de los entes, y relación al sumo bien.

8. Correspondencia entre belleza y grado de naturaleza

En la reflexión sobre si Lucifer fue supremo entre los ángeles, la referencia para medir su superioridad es su belleza, ligada a su *claritas*. La excelencia se expresa en su belleza.

«Sed contra est quod dicitur Ezech. 31, 8: omne lignum Paradisi Dei non est assimilatum illi neque pulchritudini ejus. Sed per lignum Paradisi significantur Angeli. Ergo videtur quod Angelo peccanti,	«Contra esto está lo que se dice en Ezeq. 31, 8: Ningún árbol del paraíso de Dios fue igual a él ni a su belleza. Pero por árbol del paraíso se significan los ángeles. Luego se ve que el ángel que pecó, al cual se refieren las

[225] *Super Sent.*, lib. 2, d. 34, q. 1, a. 1, co.

ad quem verba praedicta referuntur, nullus Angelorum aequari potuit. Praeterea, Gregorius dicit in littera, quod in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Sed ordo claritatis est secundum gradum naturae. Ergo peccans Angelus ceteris altior fuit»[226].	palabras anteriores, no se pudo igualar con ningún otro ángel. Además, San Gregorio dice en el texto citado que ninguno fue más brillante que él en comparación con los demás. Por el orden de la *claritas* corresponde al grado de la naturaleza. Por lo tanto, el ángel que pecó fue más elevado que los otros».

Según el libro de Ezequiel, nadie igualaba a Lucifer en belleza. Gregorio dice que nadie se le asemejó en *claritas*. El texto fundamental aquí es: «el orden de la *claritas* corresponde al grado de la naturaleza». Aquí basta mencionar la *claritas* para significar la belleza. Por lo que se puede decir que el grado de belleza expresa el grado ontológico. La belleza expresa la eminencia, y es un indicador del orden de naturaleza y grado de perfección. Dado que su belleza era suprema, Lucifer era supremo entre los ángeles.

9. Belleza en los distintos grados de ángeles

Para explicar que los ángeles de un orden no son todos iguales, Santo Tomás señala la necesidad de diversidad de grados que supone la belleza de los ángeles.

«Praeterea, in Angelis est summa pulchritudo post Deum. Sed in diversorum graduum consonantia ordinata consistit ratio pulchritudinis. Ergo videtur quod in Angelis etiam unius ordinis est hujusmodi gradum invenire»[227].	«Después de Dios, los ángeles tienen la belleza suma. La *ratio* de la belleza *consistit in* la consonancia ordenada de diversos grados. Por tanto, se ve que en los ángeles se puede encontrar un orden de grados semejante».

Notamos aquí el uso de la expresión «consistit in» referida a un solo elemento: la consonancia. En este pasaje, de modo opuesto al pasaje anterior (que refirió la *claritas*), basta la consonancia para designar la *ratio* de lo bello. No hay necesidad de mencionar ni la *claritas* ni la *magnitudo*. Aquí presenta, además, otro tipo de proporción: la jerarquía de diversos grados. Vimos en el caso del Hijo, la proporción considerada es la igualdad. Aquí la proporción supone la diferencia. Aparece, además, otro término fundamental: el orden: la consonancia es ordenada.

[226] *Super Sent.*, lib. 2, d. 6, q. 1, a. 1, s.c. 1.
[227] *Super Sent.*, lib. 2, d. 9, q. 1, a. 5, s.c. 2.

10. *Decor*: forma y proporción de las partes

El contexto de este pasaje es la explicación de los diferentes efectos de Dios en la creación[228]. La suposición es que del poder infinito procede un efecto infinito, de la bondad infinita una comunicación infinita, y de la sabiduría infinita un *decor* infinito. Para mostrar esto, Santo Tomás propone una definición de belleza. Es la primera vez que aparece el término «forma» ligado a la belleza en esta obra.

«Cum ergo nulla creatura sit infinita, nec in ea sit infinitus decor resultans ex forma et proportione partium, nec iterum aliqua creatura communicationem boni infiniti recipiat; videtur quod etiam decuit, homine non peccante, uniri Deum homini»[229].	«Dado que ninguna criatura es infinita, ni en ella hay un *decor* infinito resultante de la forma y la proporción de las partes, ni hay criatura alguna que reciba la comunicación del bien infinito, se ve que era conveniente, que incluso si el hombre no pecase, Dios se uniera al hombre».

Respecto de una definición esencial, es importante ver *decor* definido como resultante de la forma y la proporción de las partes. Si consideramos las definiciones anteriores de belleza y que en este pasaje se afirma que el *decor* resplandece, podemos asumir que aquí «forma» reemplaza a *claritas*, con lo que queda claro su estrecho vínculo. Sin embargo, es un vínculo implícito y que no tiene ningún desarrollo.

11. La forma de la cosa es su *decor*

En la discusión sobre si la fe se forma por la caridad o viceversa, Santo Tomás considera el aspecto embellecedor de la fe y la caridad, para lo cual identifica la forma y el *decor*:

«Praeterea, forma rei est decor ejus. Sed fides fit decora, ut Deus eam acceptet, per caritatem. Ergo caritas format fidem»[230].	«Más aún, la forma de la cosa es su *decor*. Pero la fe hace bello (decora), si Dios la acepta, por caridad. Por tanto, la caridad forma la fe».

Por la identificación presentada entre forma y belleza, podríamos decir que es un pasaje muy importante. Sin embargo, es una referencia colateral y sin elaboración.

---

[228] Este texto lo revisaremos posteriormente al ver las causas de la belleza. En este caso, la sabiduría.
[229] *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[230] *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, s.c. 2.

Este pasaje es un excelente ejemplo para entender cómo se hace presente la doctrina de la belleza en Santo Tomás: de modo ocasional y sin intención sistematizadora, pero con afirmaciones que en sí mismas tienen mucho contenido. Sin embargo, así como en el pasaje anterior, el desarrollo es nulo. Es difícil pronunciarse sobre el valor de un pasaje así. Es preciso ver si lo dicho aquí se confirma y desarrolla en pasajes futuros.

Este pasaje y el anterior[231] son todo lo que Santo Tomás tiene para ofrecer sobre la relación entre forma y belleza en el *Super Sent*. Comparado con la estética fundada en la forma de San Aberto, impresiona la parquedad y poca elaboración.

12. Belleza en los cuerpos resucitados

En la reflexión de Santo Tomás sobre la presencia de la luz y el color en los cuerpos resucitados, afirma Santo Tomás, que estos cuerpos no pueden carecer de belleza. Pero para discutir esto, cita una definición de belleza de San Agustín que parece indicar que no le corresponde *claritas* a los cuerpos gloriosos, porque la luz y el color se opondrían.

«Praeterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto: quia lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, ut patet in libro de sensu et sensato. Sed corpora gloriosa erunt colorata: ut Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate. Pulchritudo autem corporibus glorificatis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida».[232]	«Además, la luz y el color requieren una disposición contraria en el sujeto, pues la luz es el extremo de lo transparente en el cuerpo sin determinación, pero el color lo es en el cuerpo determinado, como queda claro en el libro *De Sensu et Sensato*. Pero los cuerpos gloriosos tendrán color, como dice Agustín en *De Civitate* 19: «la belleza del cuerpo es la conveniencia de las partes y cierto atractivo del color». Los cuerpos glorificados no pueden carecer de belleza. Por tanto, los cuerpos gloriosos no serán brillantes».

La respuesta de Tomás al asunto propone una síntesis superior: los cuerpos gloriosos serán coloridos y luminosos por la abundancia de gloria del alma[233]. Se presenta

[231] A estos dos pasajes se añadirá la reflexión sobre el vínculo entre la fealdad y la carencia de forma, que se verá más adelante.
[232] *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3.
[233] «claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus», *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, co.

además aquí la relación entre la belleza, el alma y el cuerpo, tema que será desarrollado posteriormente.

«Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollit, sed perficit; unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo; sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus corpora colorata ex sui natura splendore solis resplendere, vel ex aliqua alia causa extrinseca vel intrínseca»[234].	«Al tercero se debe decir que la gloria del cuerpo no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; por lo que el color que corresponde al cuerpo por la naturaleza de sus partes, permanecerá en él; pero se le añadirá la *claritas* de la gloria del alma; así como vemos a los cuerpos con color resplandecer según su naturaleza con el resplandor del sol, o por alguna otra causa extrínseca o intrínseca».

13. Belleza de los cuerpos celestes

Santo Tomás reflexiona sobre si los cuerpos celestes brillarán más en la gloria. La luz en los cuerpos celestes no es solo para causar la generación de los inferiores, sino también para su perfección y *decor*[235]. Su luminosidad sí aumentará.

«Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernatnis; unde dicitur Sap. 13, 5: *a magnitudine speciei cognoscibiliter poterat Creator horum videri*. Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce; unde Eccli. 43, 10: *species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis dominus*; et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora caelestia meliorabuntur»[236].	«La creación conduce al conocimiento de Dios principalmente por su *species* y *decor*, que manifiestan la sabiduría del que la hace y gobierna. Por eso dice la Escritura: *de la grandeza y belleza se puede conocer a su creador*. La belleza de los cuerpos celestes principalmente *consistit in* la luz. Según se dice en Eccli. 43,10, *la belleza del cielo es la gloria de las estrellas, el mundo radiante en las alturas del Señor*, principalmente en cuanto a que los cuerpos celestes serán mejorados respecto de la *claritas*».

Este es otro caso en que Santo Tomás define la belleza de un ente particular, usando «consistit in» para referirse a un solo elemento. Aquí la belleza de los cuerpos celestes «consistit in» principalmente en la luz.

[234] *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3.
[235] «lux est in corporibus caelestibus non solum ad causandum generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem». *Super Sent*., lib. 4, d. 48, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 2.
[236] *Super Sent.*, lib. 4, d. 48, q. 2, a. 3, co.

14. Belleza del alma: la asimilación a Dios

Santo Tomás trata la mancha del pecado. Define mancha como una privación de la belleza debida. El pecado mancha el alma, por lo que hay que considerar cuál es la belleza debida del alma.

«Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc aliquid maculatum dicitur, quia debitae pulchritudinis patitur detrimentum. Unde macula, secundum quod hujusmodi, non habet quod aliquid ponat; sed per comparationem ad illud quod pulchritudinis detrimentum causat, aliquid quandoque ponere dicitur: ut aliquid in faciem inductum quod candorem faciei tegit aut privat. Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam»[237].	«Respondo diciendo a la primera cuestión, que de algo manchado se dice que es porque la debida belleza padece detrimento. La mancha, según su especie, no es porque se ponga algo; sino por comparación a aquello cuyo detrimento de belleza causa, alguno a veces dice que pone, como si se pone algo en el rostro cuyo brillo cubre o priva. La belleza del alma *consistit in* la asimilación de sí misma a Dios, al cual debe moldearse por la *claritas* de la gracia que le llega desde Él».

La belleza debida del alma es su asimilación a Dios, quien la embellece con la *claritas* de su gracia. Nuevamente usa el verbo «consistit in» para definir un caso particular de belleza, en la cual considera solo la *claritas* y prescinde de otros elementos.

15. Belleza y *claritas*

Santo Tomás discute los dones de la vida beatífica. Se afirma la existencia de dones del alma y de dones del cuerpo. Considerando los del cuerpo, hay dos tradiciones: una que afirma que son cuatro y otra (de Anselmo) que considera siete. En las cuatro, está *claritas*; en las siete, *pulchritudo*. Santo Tomás dice que ambas tradiciones son compatibilizables, pues la belleza está bajo la *claritas*.

«illa septem quae Anselmus ponit, continentur sub istis quatuor: pulchritudo enim continetur sub claritate; velocitas et libertas et fortitudo sub agilitate; sanitas et diuturnitas sub impassibilitate; voluptas vero potest reduci ad subtilitatem; quia ex hoc quod corpus est perfecte informatum per	«las siete cosas que Anselmo indica, están contenidas en estas cuatro: belleza bajo *claritas*; rapidez, libertad y fortaleza bajo agilidad; salud y longevidad bajo impasibilidad; y placer puede reducirse a sutilidad; porque del hecho de que el cuerpo está perfectamente informado por el alma está dispuesto para el placer».

[237] *Super Sent.*, lib. 4 d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1, co.

animam, est ad delectationem dispositum»[238].	

16. Efecto de la aureola en el cuerpo: *decor*

Al tratar la relación entre la dimensión espiritual y la dimensión corpórea de la belleza en el hombre en su estado glorificado, Santo Tomás considera el rol de la aureola en los santos y su efecto en el cuerpo, cierto *decor*:

«aureola proprie est in mente, est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne»[239].	«la aureola está propiamente en la mente, es al gozo por las obras a la que se debe la aureola. Pero, así como del gozo del premio esencial, que es la corona de oro, redunda cierto *decor* en el cuerpo, que es la gloria del cuerpo, así también del gozo de la aureola resulta cierto *decor* en el cuerpo; es así que, aunque la aureola está principalmente en la mente, por cierta redundancia brilla también en la carne».

Aquí se describe el efecto embellecedor de la aureola, expresión del gozo de la mente, en el cuerpo. El *decor* depende principalmente de la *claritas* propia de una aureola. Santo Tomás prácticamente no volverá a desarrollar el tema de la aureola en su obra futura[240]. Esta es otra reflexión sobre una instancia particular de belleza.

17. La belleza perfecciona la juventud

Santo Tomás asimiló el pasaje de la *Ética a Nicómaco* en que Aristóteles dice que el placer perfecciona una operación, así como la belleza perfecciona la juventud[241]. Suele usar esta frase cuando está discutiendo la relación entre conocimiento y placer. En este pasaje Santo Tomás se pregunta si gozar es un acto del entendimiento. Explica que el apetito sigue al conocimiento, y si bien el entendimiento es más alto por su origen, la voluntad es más alta por su perfección. Del mismo modo, la visión es más alta, y el

[238] *Super Sent.*, lib. 4 d. 49, q. 4, a. 5, qc. 3, ad 1.
[239] *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, co.
[240] Tendrá unas pocas menciones en el *De veritate* y *Quodlibet. V*, y en sus comentarios a las epístolas de Pablo, en dos ocasiones.
[241] «El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna», Libro X,4 (EN 1174b). Aristóteles, *Etica Nicomáquea*, Editorial Gredos, Madrid 1985, p. 388.

amor es más perfecto. El gozo, por tanto, indica la operación más alta en cuanto a su perfección. Esto sucede del mismo modo que la belleza perfecciona la juventud.

«quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic»[242].	«la visión no tiene la perfecta *ratio* de la felicidad, sino según que es una operación perfeccionada por las cosas que le siguen. La delectación perfecciona la operación, así como la belleza la juventud, según se dice en *Etica* 10».

Esta asociación aparece en esta obra en otros tres pasajes[243], y, además, en varias otras obras de Santo Tomás[244], con precisiones que permiten comprender mejor este sentido de «perfección». Trataremos estos pasajes en la parte sistemática.

Esta es otra expresión de Santo Tomás sobre la belleza que ha sido poco considerada. Sin embargo, es importante. Primero, por ser una referencia continua en su obra. Segundo, muestra explícitamente la relación de la belleza con la perfección, que será afirmada al final de su obra como uno de los elementos esenciales de belleza («integritas sive perfectio»).

18. Belleza de las cicatrices de los mártires y de Cristo

La reflexión sobre las cicatrices de los mártires y de Cristo en la resurrección da a luz a unos textos peculiares respecto de la belleza, pues admiten belleza dentro del defecto de la herida y su cicatriz.

«secundum Augustinum, 22de Civ. Dei, hujusmodi cicatrices vulnerum remanent in victoribus, et in Christo remanserunt ad decorem quasi insignia victoriae suae, et non quod aliqua corruptio vel defectus ex istis cicatricibus in eis sit. Unde etsi aliquibus sanctis sunt amputata aliqua membra, non oportet quod sine illis resurgant, sed quod in	«según Agustín en 22 De Civ. Dei, estas cicatrices de las llagas permanecen en el victorioso y permanecerán en Cristo para el *decor* casi como insignias de su victoria, y no porque haya en él corrupción o defecto alguno derivados de estas cicatrices. Por eso, aunque a algunos santos les han sido amputados algunos miembros, no es preciso que resurjan sin ellos, sino que en el lugar

[242] *Super Sent.*, lib. 1, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2.
[243] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 38, q. 1, a. 2, co; lib. 4, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2.; lib. 4, d. 49, q. 3, a. 4, qc. 3, co.
[244] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 3 y n. 19; *De malo*, q. 16, a. 6, ad 6; *ST* I-II, q. 4, a. 2, ad 1; *Quodlibet* VIII, q. 9, a. 1, co.; *Sent. Ethic*., lib. 10, l. 6, n. 10; *Super Mt*., cap. 5, l. 2.

loco incisionis aliquod vestigium ad decorem gloriae remaneat»[245].	del corte permaneza algún vestigo como ornamento de gloria».

«Ad secundum dicendum, quod cicatrices istae, ut probabilius videtur, semper in corpore Christi remanebunt ad decorum»[246].	«A lo segundo hay que decir que estas cicatrices permanecerán siempre en el cuerpo de Cristo para el *decor*».

«cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum importent aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis qua passi sunt pro justitia et fide; ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat; unde dicit Augustinus, 22 de civitate Dei: *nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus. Non deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit*. Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. 22, 18: capillus de capite vestro non peribit»[247].	«las cicactrices de las heridas no estarán en los santos, ni estaban en Cristo, como indicando algún defecto, sino en cuanto signos de la virtud constantísima con la que sufrieron por la justicia y la fe, de tal modo que por esto la alegría crezca tanto para ellos como para otros. De ahí que Agustín diga en *De civitate Dei* 22, *no sé cómo somos afectados por el amor de los benditos mártires, de tal modo que en el reino querramos ver en sus cuerpos las cicatrices de sus heridas, que padecieron por el nombre de Cristo; y quizás las veamos. No serán una deformidad en ellas, sino una dignidad: y una cierta belleza de la virtud brillará en el cuerpo, aunque no sea del cuerpo*. Sin embargo, si ciertos miembros fueran amputados o arrancados de los mártires, ellos no estarán sin esos miembros en la resurrección de los muertos, pues se dijo de ellos: *no morirá ni un pelo de vuestra cabeza*», en Lucas 22, 18.

«Praeterea, in corporibus martyrum apparebit quaedam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis; unde dicit Augustinus, 22 de Civit. Dei»[248].	«Cierta belleza de la virtud aparecerá en las mismas cicatrices del cuerpo, según dice Agustín en De Civitate Dei 22».

La belleza de la virtud brillará en las cicatrices. Aquí indica que lo que claramente es un defecto de la belleza corporal, ya no será un defecto, pues será un signo de la virtud. Se expresa la jerarquía entre belleza moral y belleza física, al punto que la fealdad física es expresión de una belleza moral.

[245] *Super Sent.*, lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 1.
[246] *Super Sent.*, lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2.
[247] *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 5.
[248] *Super Sent.*, lib. 4 d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, arg. 3.

B. Efectos de la belleza

1. Todos desean la belleza y el bien

Uno de los principales efectos de la belleza es la atracción. Este tema está en el núcleo de la exposición de Dionisio y es ampliamente tratado y discutido por San Alberto en su comentario. Ambos coinciden en que comparte esto con el bien. Santo Tomás enfrenta el problema de la identidad entre el bien y la belleza la primera vez que trata sistemáticamente la belleza en esta obra, cuando considera si es apropiado decirle «belleza» al Hijo. El tema aquí se presenta como una objeción que precede la definición de las condiciones esenciales de belleza de este comentario. La autoridad para presentar dicha identidad es Dionisio.

«Item, secundum Dionysium, pulchrum et bonum se consequuntur. Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur calos, pulchrum callos. Sed bonitas non appropriatur filio, sed spiritui sancto. Ergo nec species vel pulchritudo»[249].	«Según Dionisio, lo bello y lo bueno se siguen [implican] uno al otro. De donde se ve que todos desean lo bello y lo bueno. En el nombre en griego también son cercanos, pues a lo bueno se le dice *kalos*[250] y a lo bello *kallos*. Pero la bondad no se apropia al Hijo, sino al Espíritu Santo. Por tanto, no es *species* ni belleza».

Se presentan aquí dos elementos fundamentales de la *ratio* de lo bello: cierta identidad entre bien y belleza, y que la belleza es deseada por todos. Santo Tomás admite ambas y también acepta la etimología griega presentada por Dionisio. Más adelante en esta obra volverá a plantear la misma idea, aunque con otro término («diligibile»)[251]. Que la belleza y el bien se identifican (en un sentido) y que la belleza es deseada por todos, será una constante en su obra. Estas ideas dependen de la autoridad de Dionisio y Santo Tomás no puede haber sido ajeno a los desarrollos que San Alberto hizo de ellas. Este pasaje también presenta la sinonimia entre *species* y *pulchritudo*, bajo la influencia de San Agustín.

[249] *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.
[250] Aquí sigue lo dicho por San Alberto respecto de que «kalos» con una «l» es «bueno», y «kallos» con dos «l» es «bello». Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 77, expos.
[251] «ut dicit Dionysius, 4 capit. de divinis Nomin. omnibus diligibile est bonum et pulchrum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. Hoc autem Deus est», *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 1, qc. 5, arg. 1.

2. Distinción de la ratio del bien y de la belleza

La respuesta que hace Tomás a la objeción anterior es la siguiente:

«pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent»[252].	«la belleza no tiene *ratio* de apetecible sino en cuanto está incluida en la *ratio* de bien: así también es apetecible lo verdadero. Pero según su propia *ratio* tiene *claritas* y las cosas dichas, que tienen semejanza con lo propio del Hijo».

Santo Tomás rescata la parte verdadera de lo dicho por Dionisio: la belleza es apetecible en cuanto es un bien. Con la verdad sucede algo semejante: es apetecible, también atrae, y también es buena. Está aquí aludido el problema de la relación entre bien, verdad y belleza, pero no tiene desarrollo.

Esta es la primera distinción entre bien y belleza en la obra de Santo Tomás. Dice que la *ratio* propia de la belleza es la *claritas* y «lo dicho» («ea quae dicta sunt»): con eso hace referencia a la proporción y la *magnitudo*. Como se ve, es una distinción que dice poco. Comparada al enorme esfuerzo de San Alberto por distinguir bien y belleza[253], sorprende la brevedad y hasta imprecisión. Quizás haya un tímido eco al *splendor formae* de San Alberto.

3. El atractivo de la excelencia de la belleza

El primer pecado del ángel fue de soberbia, que es un apetito desordenado por la propia excelencia, la cual se expresa en su belleza.

«Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae, et praecipue in dignitate vel honore; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis; et sic primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderato, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum	«De un tercer modo se llama soberbia al desordenado apetito de la propia excelencia, principalmente en dignidad y honor. Y así este es un pecado especial, uno de los siete vicios capitales. Así el primer pecado del ángel fue la soberbia, lo cual queda claro por lo que desea, pues deseó la eminencia en dignidad, y también por el motivo, pues por

[252] *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.
[253] Como vimos, las dos primeras cuestiones de su tratado son para distinguir lo bello de lo amable y lo bello de lo *honestum*. Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71 y 72.

etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit»[254]	la consideración de la propia belleza cayó en pecado».

Este texto presenta la potente atracción y deseo que la excelencia de la belleza produce. En terminología, hay semejanza con la definición de *honestum* de San Alberto: el bien que atrae por su fuerza y por su dignidad nos seduce y que por eso mismo se identifica con la belleza[255]. Este tercer sentido es el sentido específico de la soberbia, que la distingue de los otros seis pecados capitales. Además de afirmar la extraordinaria capacidad de atracción de lo bello, este texto introduce la relación entre belleza y moralidad: el efecto grave de un error en el juicio del lugar de esa belleza y del deseo de su posesión.

Esta misma doctrina se verá en un texto tardío, el *De malo*: los demonios pecaron por la seducción de la belleza de su naturaleza[256]. La belleza tiene un poder seductor notable, que está vinculado a lo moral: si la atracción de la belleza no viene acompañada del juicio correcto del orden de las cosas se incurre en mal moral.

4. Mientras más bello el objeto, más perfecta la visión

Otro tema fundamental de la *ratio* de la belleza es su efecto en el conocimiento. Considerando la visión perfecta, se pregunta Santo Tomás si la visión de lo feo hace imperfecta la visión, porque la perfección de la visión depende de la perfección del objeto visto. Esta reflexión está inspirada en Aristóteles.

«Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde philosophus dicit in 10 Ethicor. quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium. Ergo e	«Más aún, la perfección de la visión depende de la perfección de lo visto, como dice el filósofo en *Etica* X, que la operación más perfecta del sentido es el sentido óptimamente dispuesto a lo más bello de las cosas que caen bajo el sentido. Por tanto, lo

[254] *Super Sent*., lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.
[255] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, arg. 1.
[256] «illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet Diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis Daemones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulchritudine suae naturae; unde dicitur Ezech. cap. XXVIII, 17: *perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*»., *De malo*, q. 16, a. 2, ad 13.

contrario turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis»[257]	visible feo redunda en una visión imperfecta».

La respuesta es negativa: la fealdad no vuelve imperfecta la visión.

«Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariae; unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia, pulchra et turpia, videt»[258].	«A lo segundo hay que decir que así como la belleza de lo visible hace la perfección de la visión, también puede haber fealdad de lo visible sin imperfección de la visión: las *species* de las cosas en el alma, por las cuales se conocen los contrarios, no son contrarias; así Dios, quien tiene conocimiento perfectísimo, ve todo, lo bello y lo feo».

La correlación entre la belleza del objeto y la perfección de la operación es notable. Es un signo de la objetividad de la belleza: el conocimiento perfecto es un efecto del objeto bello, está en plena dependencia de él. Por otro lado, queda patente que perfección y belleza están estrechamente vinculados. Aquí además se afirma explícitamente el vínculo entre conocimiento y belleza, sin ninguna referencia a la *vis appetitiva*, ni a la atracción ni deleite de la belleza.

5. Mientras más bello el objeto, más delectación en la aprehensión

Este pasaje trata el placer que causa la belleza al ser percibida. Puede considerarse un antecedente del «quae visa placent», pues presenta ambos efectos de la belleza: conocimiento y deleite. En una cuestión que trata la delectación[259], discute Santo Tomás en qué sentido es contraria la delectación a la tristeza. Para esto trata la relación entre conocimiento («apprehensio») y delectactión. El conocimiento puede considerarse como la causa de la delectación en dos sentidos. El primero, por parte de la cosa misma aprehendida, como cuando aprehendemos un bien que es conveniente a nosotros. Este puede causar delectación o tristeza, según sea conveniente o no. El segundo, en cuanto a la aprehensión misma, el conocimiento *per se.*

«unde nulla apprehensio, nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam	«ninguna aprehensión, ni sensible ni inteligible, hablando *per se*, causa tristeza,

[257] *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.
[258] *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 2.
[259] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 3. Proemium.

causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectanti convenientior. Unde philosophus dicit in 10 Ethicor. quod perfectissima, ac per hoc delectabilissima, visio est visus optime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium»[260].	sino delectación, a veces más, a veces menos, según que la aprehensión sea más perfecta, y más conveniente al que se deleita. De ahí que el Filósofo dice en *Etica X*, que la visión perfectísima, y por tanto, deleitabilísima, corresponde a la vista que está óptimamente dispuesta a lo más bello que puede ser objeto de visión».

Esta manera de entender la dependencia del conocimiento respecto de la belleza del objeto excluye cualquier subjetivismo estético. La belleza está en el objeto, y su belleza es la causa de la perfección de la visión, y también de su delectación. Aquí además se enfatiza el deleite propio del solo conocer, y se vincula esto a la belleza.

C. Causas de la belleza

1. La creación es obra de un artífice bello

Santo Tomás prologa el Libro II de las *Sentencias*, que corresponde a la creación, con un texto libre, que no depende de Pedro Lombrado, sino de un pasaje bíblico tomado del libro de Job, que él mismo comenta: «Spiritus ejus ornavit caelos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus»[261]. Esto garantiza la independencia de pensamiento en este pasaje, y, por lo tanto, doctrina tomista original. Cita a Boecio, pero para corroborar con una autoridad un pensamiento propio: la belleza en la creación.

«Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: *magnalia sapientiae suae decoravit*. De hac etiam pulchritudine Boetius dicit: *mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse*»[262].	«Por parte del acto tocan dos cosas: el ornato y el oficio de artesano. Al ornato corresponde la disposición de las cosas, pues las decoró con variada belleza, según se dice en Eccl. 42,21: «decoró con las grandezas de su sabiduría». De esta belleza dice Boecio: *Tú eres bellísimo, que portas en tu mente un mundo bello*».

La creación se comprende como la obra de ornamentación de un artesano. Consiste en disponer las cosas con belleza. Esta disposición es expresión de la sabiduría divina, la

[260] *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co.
[261] *Job* 26, 13.
[262] *Super Sent.*, lib. 2, pr.

cual es bella, según el texto de Boecio[263]. Es decir, el orden bello de lo creado corresponde a una mente bella creadora. Más adelante, indica que la «culebra» se desvió de esta belleza, oscureciéndola y desviándose de lo recto, significando así que el orden y la luz provienen de la sabiduría.

2. La belleza manifiesta la sabiduría

La belleza como efecto de la sabiduría queda patente en otro pasaje en el que Santo Tomás discute los argumentos a favor y en contra de la encarnación en caso de que el hombre no hubiese pecado. En la argumentación, Santo Tomás da por hecho que el efecto propio de la sabiduría es la belleza. Este pasaje, además, aporta una definición de *decor*, que vimos más arriba: forma y la proporción de las partes.

«Sed potentia infinita non manifestatur nisi per effectum infinitum, nec sapientia infinita nisi per decorem infinitum, nec bonitas infinita nisi per communicationem infinitam»[264].	«Pero el poder infinito no se manifiesta sino por un efecto infinito, y la sabiduría infinita por un *decor* infinito, y la bondad infinita por una comunicación infinita».

La supuesta necesidad de que una sabiduría infinita se exprese en una belleza infinita es refutada. Pero queda intacto el concepto de la plena dependencia de la belleza respecto de la sabiduría.

D. Fealdad

1. La criatura que se desvía oscurece su belleza

En el prólogo del Libro II de las *Sentencias*, en el que Santo Tomás comenta un texto de Job[265], hay una referencia a la «culebra tortuosa», que introduce una reflexión sobre la fealdad.

«Primum in nomine colubri, obscuritatem intelligimus: quia coluber dicitur quasi colens umbram, quae sonat privationem lucis. Obliquitatem in hoc quod dicitur tortuosum; distortum enim est quod rectitudine obliquatur. Et ideo per hunc	«Primero, en el nombre de «culebra», entendemos «oscuridad», pues culebra se dice como habitando en la sombra, que suena a privación de luz. Por «tortuoso» entendemos oblicuidad, tortuoso es lo que se desvía de lo recto. Por esta culebra tortuosa

[263] Este es un texto que Santo Tomás también conoció en el comentario de San Alberto a Dionisio: Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73.
[264] *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[265] Este texto lo vimos más arriba.

colubrum tortuosum creaturae illae intelligi possunt quarum pulchritudo est per peccatum obscurata et rectitudo obliquata»[266].	podemos entender las criaturas que han oscurecido su belleza por el pecado y han torcido su rectitud».

El mal y el pecado son un oscurecimiento de la belleza de la creación obrada por el artífice divino. La expresión «culebra sinuosa» representa oscuridad, privación de luz, y ambigüedad. Son las criaturas que han oscurecido su belleza y torcido su rectitud.

2. La fealdad se produce por carencia de forma y luz: materia prima

Santo Tomás trata la relación entre fealdad y materia prima, en el contexto de la creación de la naturaleza corporal. Su lectura depende de la interpretación que hace San Agustín del significado de «tierra» en el texto del Génesis, quien piensa que indica la materia prima, que es informe. La forma aporta belleza, la materia, fealdad. Además, se ve el íntimo vínculo entre *species*, forma y belleza.

«*Quam nomine terrae, ut Augustinus ait contra Manichaeos, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa mundi minus est speciosa*. Sciendum, quod secundum Augustinum, qui non ponit in distinctione rerum ordinem temporis, oportet quod materia prima intelligatur omnino informis, ut dictum est; et sic vocabitur nomine aquae vel terrae propter similitudinem tantum, ut dicatur terra propter carentiam formae (terra enim inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit magis elementum grossum); aqua vero propter receptibilitatem formarum, quia humidum est bene receptibile et terminabile; sed abyssus dicitur ex hoc quod est turpis per accidens, ut in 1 Physic. dicitur: abyssus enim dicitur ab a, quod est sine, et bysso, quod est genus lini candidissimi, idest sine candore; et hoc accidit materiae ratione privationis»[267].	«*A ella Moisés le da el nombre de tierra, como dice Agustín en el* Contra Maniqueos, *porque la tierra entre todos los elementos del mundo es la menos* speciosa. Hay que saber que, según Agustín, quien no pone orden temporal en el proceso de distinción de las cosas, se debe entender que la materia prima es lo informe, según lo dicho. Así, se la llama agua y tierra por semejanza, pues se le dice «tierra» por la carencia de forma (la tierra es entre todos los elementos la que menos *species* tiene, es el elemento más tosco); el agua según la receptividad de las formas, pues lo húmedo lo que mejor se puede recibir y delimitar; y se le dice abismo porque es feo por accidente, como se dice en *Fisica* I. Se le dice abismo por *a-*, que significa sin, y *bysso*, que es un tipo de lino blanquísimo. Abismo es sin blancura; esto le corresponde a la materia por la *ratio* de privación».

[266] *Super Sent.*, lib. 2. pr.
[267] *Super Sent.*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.

Según Agustín, la tierra es el elemento con menos *species*. Es el menos bello de los elementos, por carencia de forma. Santo Tomás añade un aporte aristotélico: también se le dice abismo, por carecer de *claritas*. Con esto se expresa la privación. Por tanto, a más formalidad, más belleza, y a menos formalidad, más fealdad. Santo Tomás había visto esto expuesto por Alberto Magno en su consideración del «non-existens»[268] dionisiano, pero aquí viene por la autoridad de San Agustín, confirmado por Aristóteles. Aquí además se usa *species*, y su opuesto es *turpis*, con lo que se verifica la sinonimia de *species* con *pulchritudo*. En este pasaje la belleza está ligada a la forma y a la luz y se ve su gradualidad. No hay referencias a la proporción.

3. Fealdad de la mancha: defecto de *claritas*

Santo Tomás trata la mancha del pecado. Define mancha como una privación de la belleza debida. En el caso del alma, es la *claritas* de la gracia cuando se asimila a Dios. La fealdad se causa por el pecado que oscurece dicha claritas, del mismo modo que cuando un obstáculo se interpone entre el sol y nosotros, se oscurece su brillo[269].

4. Deformidad: mutilación e indebida disposición de las partes

En la consideración del cuerpo resucitado, Santo Tomás presenta dos maneras de entender la deformidad en el cuerpo humano, vinculadas a dos maneras de entender la proporción. En este texto, a diferencia del anterior, la formalidad está ligada a la proporción y no a la *claritas*.

«in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio ad totum; et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent, ut supra dictum est cum de integritate corporum resurgentium ageretur. Alio modo	«en el cuerpo humano puede haber dos tipos de deformidad. Una, por defecto de algún miembro, pues a los mutilados les decimos feos: en ellos no hay la debida proporción al todo. Y de tal deformidad no hay duda que no habrá en los cuerpos de los condenados; pues todos los cuerpos, tanto de los buenos como de los malos, resurgirán íntegros, como se dijo arriba cuando se trató la integridad de los cuerpos resucitados. La otra deformidad surge

[268] San Alberto dedica una cuestion disputada para tratar la fealdad. Aquí afirma que la causa de la fealdad es la materia en tanto privación: «nihil est causa turpitudinis nisi materia cum privatione», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 81.
[269] Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1, co. Este texto lo vimos más arriba al considerar la belleza del alma.

deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres et hujusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Ench., ut Magister in littera dicit»[270].	de la indebida disposición de las partes, tanto indebida cantidad como cualidad o posicionamiento, lo cual la proporción debida de las partes al todo no permite. Y respecto de tales deformaciones y defectos similares, como son las fiebres y ciertas enfermedades que son causa de tales deformidades, Agustín deja la cuestión indeterminada y en duda en su *Ench.*, como dice el Maestro en el texto».

La reflexión sobre la doble deformidad depende de la integridad, pues eso es de lo que los cuerpos resucitados no pueden carecer. Y acá se presenta la necesidad de la debida proporción de las partes al todo. La segunda deformidad, por indebida disposición de las partes, indebida cantidad, calidad y sitio, tampoco permite la proporción debida de las partes al todo. Es un precedente importante a la integridad que aparecerá explícitamente en la *ST*.

Por último, el término *de-formitas* indica, por oposición, que la forma supone la proporción y la integridad. La proporción tiene una norma referente, que la hace debida: la forma.

E. Breve consideración final

Llama la atención, en esta primera obra sistemática de Santo Tomás, el eco limitado de lo estudiado con Alberto Magno. Santo Tomás toma la *claritas* y la consonancia de Dionisio, pero no hay menciones a lo elaborado por San Alberto, ni citas directas, aunque sí algunas semejanzas en vocabulario, y respecto del ejemplo de hombre bello para ilustrar la definición de belleza.

Esta obra tiene el valor de contener las primeras definiciones sistemáticas de Santo Tomás de la belleza. Presenta las condiciones esenciales de la belleza[271], y su

[270] *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 1, co.

[271] «Die Frage der objetiven Bedingungen oder Faktoren der Schönheit überhaupt behandelte Thomas bereits in seinen ersten großen Werke, dem Sentenzenkommentar. Seine erste Feststellung ist, daß die Schönheit nach Dionysius «in splendore et partium proportione» bestehe. Etwas später nennt er diese zwei Bedingungen consonantia et claritas und fügt nach Aristoteles als die dritte Bedingung noch «magnitudo» bei». Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 67.

aplicación a casos específicos. Particularmente importante es la manera cómo estas condiciones se estructuran en las relaciones intratrinitarias. Se describe la presencia de la belleza en la creación, así como su causa, y su presencia en grados. Además, tiene una primera formulación de solución al problema de la identidad y distinción entre el bien y la belleza, aunque bastante genérica. Por otro lado, sus referencias a la forma y la belleza, son muy puntuales, lo cual contrasta con la compleja elaboración de San Alberto al respecto.

IV. Textos intermedios

Los siguientes pasajes corresponden a obras escritas entre el *Super Sent.* y el *In De div. nom*. En este periodo escribió dos obras mayores: El *De veritate*, y la *Contra gentiles*. Además, dos obras de este periodo destacan por tener textos muy valiosos sobre la belleza: el *Contra impugnantes* y el *Super Iob*.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

1. Doble belleza, espiritual y exterior / doble fealdad

De sus textos tempranos, incluido el *Super Sent.*, este pasaje del *Contra impugnantes*[272] es quizás donde mejor se puede ver un desarrollo propio y sistemático respecto de la belleza. Curiosamente es otro texto también prácticamente desconocido. Tiene un interés adicional, además, por plantear la belleza desde una perspectiva psicológico-moral: la vergüenza que produce la propia fealdad. Es un punto de entrada peculiar para reflexionar sobre la belleza: para explicar la vergüenza de la fealdad, hay que definir la belleza.

La ocasión es una crítica a las órdenes mendicantes. Santo Tomás pertenecía a una de ellasa: los dominicos. Se critica a los mendicantes por la vergüenza que produce la fealdad de pedir limosna. La argumentación es la siguiente: la vergüenza tiene relación con lo feo (*turpis*), pues se tiene vergüenza de lo feo. Esto viene sustentado por las autoridades de Damasceno, Ambrosio y Aristóteles. Mendigar es feo: «mendicare in se turpe est»[273], y por eso, vergonzoso. Por lo tanto, está mal mendigar y nadie debe vivir de la mendicidad si puede vivir de otro modo. Aquí la respuesta de Santo Tomás:

«Ad nonum dicendum, quod erubescentia semper est de turpi; turpe autem pulchro opponitur: unde secundum differentiam pulchri oportet accipere differentiam	«Al noveno decimos, que la vergüenza es siempre de lo feo; lo feo se opone a lo bello, de donde según la diferencia de lo bello se debe aceptar la diferencia de la fealdad y del

[272] Escrito justo después del *Comentario a las Sentencias* (1252-1255). Según Weisheipl, todos los historiadores coinciden en que fue escrito entre septiembre y octubre de 1256, cuando Santo Tomás tendría 32 años, Cf. Weisheipl, *Friar Thomas…*, p. 91.

[273] La objeción plantea que aquello que naturalmente viene con vergüenza, se ve que tiene alguna fealdad. Pues, como dice el Damasaceno, no hay vergüenza sino de lo feo. Cf. *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, arg. 22.

turpitudinis et ruboris. Est enim duplex pulchritudo. Una spiritualis, quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium: unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni, vel quod interiorem inordinationem ostendit, turpitudinem habet. Alia est pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis, et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur; et e contrario inordinatio corporis vel defectus temporalium rerum exteriorem quandam turpitudinem habet. Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur; ita utraque turpitudo erubescentiam parit. Verecundatur enim aliquis de hoc quod est pauper, vel de hoc quod est corpore vitiatus, et etiam de hoc quod est inscius, vel inordinata gessit. Quia igitur turpitudo interior semper est reprobanda, ideo omne quod habet erubescentiam praedictae turpitudinis, reprobandum est. Nec est instantia de confessione peccatorum: quia confitens non erubescit de confessione, sed de peccato quod confessio manifestat. Defectus autem exterior vel turpitudo a sanctis viris contemnitur, et quandoque perfectionis studio ab eis assumitur propter Christum. Unde illud quod habet erubescentiam huius turpitudinis, non semper est reprobandum: immo quandoque est maxime laudandum, quando propter humilitatem assumitur. Mendicare autem habet erubescentiam huic secundae turpitudini respondentem; quia omnis mendicans se pauperem ostendit, et quodammodo se subiicit ei a quo mendicat, quae ad defectum exteriorem pertinent: unde mendicitas propter Christum assumpta non solum non est reprobanda, sed maxime laudanda»[274].	rubor. Hay una doble belleza. Una, espiritual, la cual *consistit in* la ordenación debida del alma y la abundancia de bienes espirituales. De ahí que todo lo que procede del defecto del bien espiritual o que muestra desorden interior, tiene fealdad. Otra es la belleza exterior, que *consistit in* el debido orden del cuerpo y la abundancia de las cosas exteriores que se ordenan al cuerpo. Y lo contrario al orden del cuerpo y el defecto de las cosas temporales exteriores tiene fealdad. Y así como ambas bellezas se gozan y se desean, ambas fealdades causan cierta vergüenza. Así, se avergüenza alguien de aquello que es pobre, o de aquello que es viciado en el cuerpo, o de aquello que carece de ciencia, o es desordenado. Dado que la fealdad interior siempre es reprobable, todo lo que produce la vergüenza de dicha fealdad, es reprobable. No es una instancia de esto la confesión de los pecados, pues el que se confiesa no se avergüenza de la confesión, sino del pecado que la confesión manifiesta. Pero el defecto y la fealdad exteriores son tenidos en menos por los hombres santos. De hecho, los asumen por conseguir la perfección según Cristo. Por tanto, lo que es vergonzoso según esta fealdad, no siempre es reprobable. A veces, de hecho, recibe la máxima alabanza, cuando se asume por humildad. Mendigar tiene la vergüenza según la segunda fealdad, pues todo mendicante se muestra pobre, y de algún modo está sujeto a aquel a quien mendiga, en lo que al defecto exterior se refiere. De donde que la mendicidad asumida por Cristo no solo no es reprobable, sino máximamente laudable».

Es notable cómo una consideración moral respecto de la vergüenza lleva a la reflexión sobre la *ratio* de lo bello y lo feo. Se admite la vergüenza por lo feo, se define lo feo como opuesto a lo bello y se exponen las diversas bellezas y correspondientes fealdades y rubores. Aquí aparece nuevamente la expresión «consistit in», y «orden

[274] *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.

debido» es otra manera de decir «proporción». Se puede considerar una definición «general» de belleza: orden debido y abundancia, que se aplica a dos instancias particulares: lo espiritual y lo exterior. Ambas bellezas se gozan y se desean, ambas fealdades causan vergüenza. La fealdad debe ser reprobada siempre, y cualquier cosa vergonzosa relacionada a la fealdad también.

Para definir la belleza exterior, añade las «cosas exteriores», las cuales vienen exigidas por la crítica: se trata de saber si pedir limosna es vergonzoso y feo. Santo Tomás explica la fealdad exterior no es reprobable siempre. En ocasiones, los santos asumen la carencia de bienes exteriores por amor a Cristo, para obtener la perfección, y esto, más bien, puede ser exaltado. La fealdad espiritual, en cambio, siempre es reprensible. Se establece una jerarquía de la belleza: la espiritual sobre la exterior.

2. Belleza corpórea: armonía

Tampoco hay tratamiento sistemático de la belleza en la *Contra gentiles*[275], síntesis posterior al *Super Sent.*, pero sí algunos pasajes que consideran su *ratio.* En el libro II define que el alma no es una armonía. Sin embargo, en el cuerpo sí hay armonías. Son tres: la salud, la fortaleza y la belleza.

«Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: nam sanitas est harmonia quaedam humorum; fortitudo, nervorum et ossium; pulchritudo, membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, et cetera quae ad animam pertinent»[276].	«La *ratio* de armonía más conviene a las cualidades del cuerpo que a las del alma: la salud es cierta armonía de los humores; la fortaleza, de los nervios y huesos; la belleza, de los miembros y colores. No se puede indicar cuál sea la armonía del sentido y el intelecto y las demás cosas que pertenecen al alma».

La belleza se define como «armonía de miembros y colores». Además, Santo Tomás precisa que «armonía» tiene un doble significado: la composición misma o la *ratio* de

[275] Santo Tomás comenzó a redactar la *Contra gentiles* hacia el final de su estancia en París (1258-60) y la terminó en Orvieto (1264), cuando tenía probablemente 40 años.
[276] *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, n. 3.

la composición[277]. Estas ideas, que dependen de Aristóteles[278], son un antecedente del desarrollo que hace en la *ST* de la belleza como disposición natural.

3. La belleza física es una perfección, pero no un fin

Para explicar si la felicidad consiste en un acto de la voluntad o más bien del entendimiento, Santo Tomás distingue que hay cosas que perfeccionan que no son el fin de la especie. La belleza corporal es uno de estos casos. Aquí aplica nuevamente la frase de Aristóteles respecto de que la belleza perfecciona la juventud, como el placer la operación.

«Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso: sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit philosophus, in I Ethicorum, quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in X Ethicorum philosophus dicit quod delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem, qui quidem est propter eum cui inest iuventus, et non e converso»[279].	«Igualmente, todo lo que conserva al ser en su especie, como la salud y la fuerza nutritiva, aunque perfeccione al animal, no es su fin; más bien al contrario. Además, todo lo que dispone al ser para las operaciones propias de su especie y para conseguir el fin debido, no es su fin, sino más bien al revés; por ejemplo, la belleza del hombre, la robustez del cuerpo, etc., de las cuales dice el Filósofo que *sirven orgánicamente para la felicidad*.- Ahora bien, la delectación es una perfección de la operación, pero no en el sentido de que la operación se ordene específicamente a ella, puesto que se ordena a otros fines, tal como el comer se ordena específicamente a la conservación del individuo; sino que es una perfección parecida a la que se ordena a la formación de la especie; porque mediante la delectación insistimos con más atención y esmero en la operación con que nos deleitamos. Por eso dice el Filósofo que *la delectación perfecciona a la operación como el* decor *a la juventud*; hermosura que es para el joven y no el joven para ella.»

La belleza corporal del hombre y la fuerza del cuerpo, sirven orgánicamente para la felicidad. En ese sentido, son perfecciones, pero no fines. Como veremos más adelante,

[277] «Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, *ipsa compositio*; alio modo, *ratio compositionis*» *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, n. 4.
[278] Cf. *Sent. De anima*, lib. 1, l. 9
[279] *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 19.

la belleza de la vida contemplativa sí es el fin último del hombre. Por lo tanto, determinar el tipo de belleza y su estatus ontológico es fundamental.

4. La belleza surge de la conjunción ordenada de males y bienes

La *Contra gentiles* propone una nueva formulación para expresar la belleza de la creación, la cual surge a partir de la consideración de la providencia del gobernante, que en su sabiduría práctica tolera males para obtener mayores bienes.

«Bonum totius praemiset bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis: sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus exclude»[280].	«El bien del todo es mejor que el bien de las partes. Al gobernante providente le corresponde dejar pasar algún defecto en la bondad de una parte, para lograr el aumento de la bondad en el todo: así como el arquitecto esconde los cimientos bajo la tierra para que la casa entera tenga firmeza. Pero si se suprimiera el mal de algunas partes del universo, mucho se dañaría la perfección del universo, cuya belleza surge de la conjunción ordenada de males y bienes, ya que los males vienen de las deficiencias de los bienes, y además de ellos se siguen ciertos bienes, por la providencia del gobernante, así como la interposición de silencios hace suave la melodía. Por tanto, la divina providencia no debe exluir el mal de las cosas».

«Ordinata adunatio» es un nuevo término para expresar lo que antes se llamó «proportio». Este pasaje también llama la atención porque en su formulación aparenta una equivalencia entre bienes y males en la constitución de la belleza. Como veremos, posteriormente dirá que nada puede ser bello si un elemento es feo.

Este pasaje depende del mal, entendido como defecto de bien. Aquí aporta dos ejemplos corpóreos: la casa, cuyos cimientos son feos, pero necesarios, y están escondidos; y los silencios en las melodías, como carencias de sonido que embellecen una melodía.

[280] *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 7.

En el *De veritate* también se asigna un lugar al mal en la belleza del universo, nuevamente en la consideración de la prudencia del gobernante, quien tolera ciertos males para salvar un bien mayor. Ciertas naturalezas que por su imperfección pueden suponer males, deben ser salvadas. La idea es la misma, la expresión distinta. En el pasaje anterior, la belleza surge de la conjunción de bienes y males. En este pasaje, la presencia del mal «añade cierta belleza al universo»[281].

5. Belleza del orden

Santo Tomás está hablando aquí del orden que supone que las cosas que están más cerca de Dios, se asemejen más a Él, y las que están más lejos, se asemejen menos. Es ocasión para decir que el orden mismo es bello.

Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia: scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quae autem his próxima, et moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quod semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Consequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur. Et in hoc ordinis pulchritudo apparet»[282].	«Cuando las cosas están más cerca de Dios, tanto más participan de su similitud; y cuando más distantes, tanto más carecen dicha similitud. Las que están muy cerca de Dios son en todo inmóviles, a saber, las sustancias separadas, que máximamente acceden a la semejanza de Dios, que es inmóvil. Las más próximas a éstas, y que son movidas inmediatamente por ellas, que siempre se conservan de la misma manera, retienen cierta especie de inmovilidad, que consiste en que siempre se mueven del mismo modo, como los cuerpos celestes. Síguese, pues, que las que van detrás de éstas y son movidas por ellas distan mucho de la inmovilidad de Dios, y por eso no siempre se mueven del mismo modo. Y en todo esto se nos muestra la belleza del orden».

[281] «Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quae talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert, et tamen in universo quamdam pulchritudinem addit. Et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala, sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit; ut enim Dionysius dicit, IV cap. de Divin. Nomin. providentiae non est naturam perdere, sed salvare», *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 4.
[282] *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 72, n. 4.

Destacamos este pasaje por el rol que tiene el orden en la belleza. Como vimos en la definición del *Contra impugnantes*, «ordenación debida» puede reemplazar a «proporción». El hecho de que el orden mismo sea bello, llevó a Kovach a proponer una síntesis abstracta de la doctrina de la belleza a partir del orden. Sin embargo, Santo Tomás nunca propone esto, por lo que dicha síntesis es una interpretación de este autor[283]. Sin embargo, la relación entre el orden y la proporción de la belleza es inevitable, y exigiría una profundización que Santo Tomás no presenta.

6. Belleza: proporción debida de miembros

En la consideración sobre si los pecados o méritos son iguales, Santo Tomás pone un principio: en todas las cosas en que el bien o la perfección dependan de una conmensuración, mientras más lejanía de dicha conmensuración, mayor el mal. Este principio lo ilustra con la belleza.

«Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum; et pulchritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est maior inaequalitas in humoribus, tanto est maior infirmitas; et quanto est maior inordinatio in membris, tanto est maior turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est maior falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut eius qui aestimat tria esse centum»[284].	«Si uno observa diligentemente, verá que en todas las cosas en que la perfección y el bien *consistit in* cierta conmensuración, cuanto más se aleje de la debida conmensuración, tanto mayor será el mal. Así como la salud *consistit in* la debida conmensuración de los humores; y la belleza en la debida proporción de los miembros; la verdad en la conmensuración del intelecto y el discurso a la cosa. Queda patente que cuanto mayor sea la desigualdad en los humores, tanto mayor la enfermedad; y cuanto mayor sea el desorden en los miembros, tanto mayor será la fealdad; y cuanto más se aparte uno de la verdad, mayor será la falsedad, pues no es tan grande la falsedad del que cree que tres son cinco que la del que cree que tres son cien».

Aquí «commensuratio» reemplaza «proportio». Además, el adjetivo «debida» es importante, pues indica una norma para la conmensuración. Se opone a esta «debida proporción» la «inordinatio», con lo que se vincula la debida proporción al orden. Esto supone la posibilidad de proporciones indebidas que no son bellas. Además, este texto

[283] Cf. Kovach, *Die Ästhetik…*, p. 164.
[284] *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 139, n. 15.

expresa gradación: hay más belleza cuanto más debida conmensuración entre los miembros haya, y más fealdad cuanto mayor «inordinatio» entre los miembros, más lejanía a esa norma de conmensuración. Este pasaje vuelve a usar «consistit in» para referirse solo a un elemento de la belleza: la debida proporción de los miembros.

7. *Decor* de Dios: *claritas* y verdad, pureza y simplicidad, y perfección

El siguiente pasaje del *Super Iob*[285] es notable, porque rompe la homogeneidad respecto de la tradición previa de la *claritas* y proporción como elementos para indicar las condiciones esenciales de la belleza. Además, tiene la afirmación fuerte de que la esencia misma de Dios es belleza.

Santo Tomás interpreta el pasaje en que Dios le dice a Job: «Revístete de belleza, y elévate, sé glorioso y vístete con vestidos espléndidos»[286]. Pero para que Job no se arrogue justicia propia, Dios muestra su excelencia, la cual se ve en los efectos que produce en las criaturas racionales. Con este tipo de efectos muestra su excelencia en tres aspectos: primero, en cuanto a la belleza, cuando dice: «rodéate de belleza». Aquí *decor* es usado como sinónimo de belleza. Por lo tanto, el *decor* es una excelencia.

«Et ad terribilem increpationem malorum, secundum illud Psalmi *vox tonitrui tui in rota*, et postea sequitur *commota est et contremuit terra*. Ex huiusmodi autem effectibus excellentiam divinam demonstrat quantum ad tria: primo quidem quantum ad decorem cum dicit *circumda tibi decorem*, quasi dicat: si tam potens es in effectibus sicut Deus, attribuas tibi eius decorem, unde signanter dicit *circumda tibi*: Deus enim non habet circumdatum decorem quasi superadditum eius essentiae sed ipsa essentia eius est decor, per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas, et puritas sive simplicitas, et perfectio essentiae eius; sed homo non potest habere decorem nisi	«Y a la terrible increpación de los malos, según aquel Salmo: *la voz de tu trueno en la rueda* y luego sigue: *conmocionado está y tiembla la tierra*. Y de efectos de este tipo demuestra la excelencia divina en tres cosas: primero, en cuanto al *decor*, donde dice: *rodéate de* decor, como si dijera: si fueses tan poderoso en obras como Dios, deberías atribuirte su belleza a ti mismo, y así claramente *rodéate*. Pues Dios no se rodea de *decor* como si fuera algo sobreañadido a su esencia, sino que su misma esencia es *decor*, por el cual se entiende su misma claridad o verdad, su pureza o simplicidad, y la perfección de su esencia. Pero el hombre no puede tener *decor* sino circundante, como

[285] Texto escrito entre 1261 y 1265, contemporáneo al tercer libro de la *Suma contra Gentiles*. Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, p. 338.
[286] Vulgata: «circumda tibi decorem et in sublime erigere et esto gloriosus et speciosis induere vestibus».

circumdatum, quasi participando ipsum a Deo ut superadditum suae essentiae»[287].	participando el mismo de Dios y sobreañadido a su esencia».

Dios no se rodea de belleza como algo sobreañadido a su esencia, sino que su esencia misma es *decor*. Aquí define *decor*: *claritas* o verdad, pureza o simplicidad y perfección de su esencia. Las características del *decor* no tienen referencia a la proporción, sino más bien a la simplicidad. *Claritas* se identifica verdad. *Puritas sive simplicitas* son elementos de la belleza que no se han explicitado antes. *Simplicitas* podría contradecir el sentido de diversidad planteado en otros pasajes[288]. Santo Tomás no discute este problema, como sí lo hizo San Alberto. Por otro lado, aunque el concepto de perfección está presente previamente de modo implícito, este es el primer pasaje en que Santo Tomás exprese explícitamente que *perfectio* es un elemento propio de la belleza. Este pasaje es único respecto de estos elementos destacados. Esto muestra la flexibilidad de Santo Tomás para aproximarse a la definición de la belleza.

Este texto tiene el valor adicional de que, si bien la referencia a la belleza de Dios viene por el texto (la Vulgata habla del *decor* de Dios), la definición de la belleza es una asociación libre de Santo Tomás. Esto aboga en favor de la no canonicidad y no exclusividad de las dos (o tres) condiciones esenciales tradicionales.

8. Lo más bello en lo corpóreo: los rayos solares

La importancia de la luz en la belleza se verá también en otro texto del *Super Iob*. El contexto es la reflexión de Santo Tomás sobre el Leviatán. Santo Tomás explica que el Leviatán no es intimidado por ninguna de las amenazas ni seducido por ninguna de las ofertas de las que el hombre es capaz. Al mostrar lo más atractivo entre las cosas humanas, Santo Tomás indica que en lo corpóreo nada es más bello que los rayos del sol.

«Sicut autem homo quandoque alium superat comminando, ita etiam promissis alliciendo; maxime autem solent aliqua	«Así como un hombre a veces supera a otro intimidándolo con amenazas, también lo hace atrayéndolo con promesas,

[287] *Super Iob*, cap. 40.
[288] En la belleza de la creación, la diferencia de elementos forma parte de su *ratio*, según se vio en *Super Sent*., lib. 2, d. 34, q. 1, a. 1, co.

dona promissa allicere hominem propter pulchritudinem vel propter pretiositatem. Nihil autem videtur esse pulchrius in corporalibus rebus quam radii solares, quorum pulchritudine Leviathan vel corporaliter vel spiritualiter intellectus non allicitur, et ad hoc significandum subditur *sub ipso erunt radii solis*, quia scilicet non appretiatur eos tamquam aliquid magnum; et per consequens datur intelligi quod nihil aliud praeclarum in rebus humanis appretiatur»[289].	especialmente cuando uno promete regalos que atraen al hombre por su belleza o preciosidad. Nada parece ser más bello entre los seres corpóreos que los rayos solares. Pero esta belleza no atrae al Leviatán corporalmente o espiritualmente en el intelecto, y para mostrar esto añade: *los rayos del sol están debajo de él*, porque no los valora como algo grande, y consecuentemente se nos da a entender que él no valora nada que sea bello entre las cosas humanas».

Las definiciones habituales de belleza corpórea están ligadas a la proporción de las partes. Este es un raro caso donde el énfasis está solo en la *claritas*. Es también una indicación de la eminencia de la luz y del sol en el ámbito corpóreo.

B. Efectos de la belleza

1. La fealdad produce rechazo y vergüenza / la belleza atrae y se desea

Aquí consideramos el pasaje del *Contra impugnantes* en relación a los efectos de lo bello y lo feo.

«Ad nonum dicendum, quod erubescentia semper est de turpi; turpe autem pulchro opponitur: unde secundum differentiam pulchri oportet accipere differentiam turpitudinis et ruboris. Est enim duplex pulchritudo. […] Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur; ita utraque turpitudo erubescentiam parit. Verecundatur enim aliquis de hoc quod est pauper, vel de hoc quod est corpore vitiatus, et etiam de hoc quod est inscius, vel inordinata gessit. Quia igitur turpitudo interior semper est reprobanda, ideo omne quod habet erubescentiam praedictae turpitudinis, reprobandum est. Nec est instantia de confessione peccatorum: quia confitens non erubescit de confessione, sed de peccato quod confessio manifestat. Defectus autem exterior vel turpitudo a sanctis viris contemnitur, et quandoque perfectionis studio ab eis assumitur propter	«Al noveno decimos, que la vergüenza es siempre de lo feo; lo feo se opone a lo bello, de donde según la diferencia de lo bello se debe aceptar la diferencia de la fealdad y del rubor. Hay una doble belleza. […] Y así como ambas bellezas belleza se gozan y se desean, ambas fealdades causan cierta vergüenza. Así, se avergüenza alguien de aquello que es pobre, o de aquello que es viciado en el cuerpo, o de aquello que carece de ciencia, o es desordenado. Dado que la fealdad interior siempre es reprobable, todo lo que produce la vergüenza de dicha fealdad, es reprobable. No es una instancia de esto la confesión de los pecados, pues el que se confiesa no se avergüenza de la confesión, sino del pecado que la confesión manifiesta. El defecto exterior y la fealdad son tenidos en menos por los hombres santos. De hecho, los asumen por conseguir la perfección según Cristo. Por tanto, lo que

[289] *Super Iob*, cap. 41.

Christum. Unde illud quod habet erubescentiam huius turpitudinis, non semper est reprobandum: immo quandoque est maxime laudandum, quando propter humilitatem assumitur. Mendicare autem habet erubescentiam huic secundae turpitudini respondentem; quia omnis mendicans se pauperem ostendit, et quodammodo se subiicit ei a quo mendicat, quae ad defectum exteriorem pertinent: unde mendicitas propter Christum assumpta non solum non est reprobanda, sed maxime laudanda»[290].	es vergonzoso según esta fealdad, no siempre es reprobable. A veces, de hecho, recibe la máxima alabanza, cuando se asume por humildad. Mendigar tiene la vergüenza según la segunda fealdad, pues todo mendicante se muestra pobre, y de algún modo está sujeto a aquel a quien mendiga, en lo que al defecto exterior se refiere. De donde que la mendicidad asumida por Cristo no solo no es reprobable, sino máximamente laudable».

Se destaca que lo feo de uno produce vergüenza. Además, que cada tipo de fealdad tiene su propia vergüenza y rubor. Santo Tomás pone ejemplos: ser pobre, tener algo viciado en el cuerpo, carecer de ciencia, o tener desorden. Por otro lado, tanto la belleza espiritual como la física se desean y gozan.

Queda muy clara aquí la dimensión moral que tiene la propia belleza del hombre en sus dimensiones físicas y espirituales. Es notable que, a partir de una consideración moral, sea precisa una reflexión sobre lo bello y lo feo de uno mismo, para lo cual la consideración de la belleza en el hombre, y sus distintas dimensiones, sea fundamental.

2. Todos apetecen la belleza, el bien y la paz. Identidad bien-belleza

El *De veritate* es el segundo hito importante en la reflexión de Santo Tomás sobre la identidad y la distinción entre el bien y la belleza. Este texto es posterior al *Super Sent.*, donde ya enfrentó este tema y le dio una solución preliminar. Santo Tomás pregunta si todas las realidades apetecen el bien. Una de las objeciones es que, si todos aman el bien, no deberían amar otras cosas. Pero Agustín y Dionisio dicen que todos desean la paz y la belleza.

«Praetera, natura determinata ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquod bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX De	«La naturaleza está determinada a lo uno [a una cosa]. Si las cosas apetecen naturalmente el bien, no deberían apetecer naturalmente otra cosa diferente del bien. Pero todas las cosas apetecen naturalmente

[290] *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22. Aquí ponemos solo lo relacionado al efecto. Para el texto completo, ir a 1.1.

Civitate Dei, et per Dionysium, XII Cap. De Divinis Nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut etiam per Dionysium patet, IV cap. de divinis nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter»[291].	la paz, según dice Agustín en *De Civitate Dei* XIX, y según Dionisio, *De Divinis Nominibus* XII; y además todas las cosas apetecen lo bello, según dice Dionisio en *De Divinis Nominibus* IV. Por tanto, no todas las cosas apetecen el bien naturalmente».

La primera parte de la solución pasa por afirmar la identidad del bien y la belleza, también bajo la autoridad de Dionisio.

«Sed contra. Est quod Dionysius dicit, cap. IV de divinis nominibus: existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium habet et finem bonum»[292].	«Contra. Está lo que dice Dionisio en *De Divinis Nominibus* IV: los existentes desean lo bello y lo bueno; y todo lo que hacen lo hacen por lo que ven que es un bien; y la intención de todos los existentes tiene como principio y fin el bien».

La respuesta presenta una explicación de dicha identidad y también una explicación de la distinción. Es la segunda vez en su obra que Santo Tomás intenta explicarla.

«Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem boni. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax»[293].	«Al décimosegundo decimos: que el apetito termine en el bien, la paz y lo bello, no significa que termine en cosas diversas. Por esto mismo, quien apetece el bien, apetece simultáneamente lo bello y la paz: lo bello, en cuanto está *modificatum*[294] y *specificatum* en sí mismo, lo cual se incluye en la *ratio* del bien; pero el bien añade orden de perfección respecto de otra cosa. Por lo cual, el que apetece lo bueno, apetece por eso mismo lo bello. La paz trae la remoción de lo que perturba e impide la adhesión al bien. Por aquello mismo por lo que algo es deseado, se desea también la remoción de sus impedimentos. Por lo tanto, con el mismo apetito se apetece simultáneamente el bien, lo bello y la paz».

[291] *De veritate*, q. 22, a. 1, arg. 12.
[292] *De veritate*, q. 22, a. 1, s.c. 1.
[293] *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.
[294] El sentido de «modificatum» se explica en la nota siguiente.

En este pasaje se caracteriza de modo propio la belleza, bajo un aspecto no considerado hasta ahora: se desea lo bello por ser *modificatum* y *specificatum* en sí mismo. Esto lo comparte con el bien[295]. Santo Tomás en este pasaje expresa la distinción entre el bien y la belleza, no por parte de la belleza, sino por parte del bien. El bien añade algo: el orden perfectivo respecto de otra cosa. Esta distinción también es lacónica, y deja pendiente la pregunta: ¿acaso lo bello no tiene una dimensión perfectiva del otro?[296] Pareciera que lo bello no tiene este aspecto perfectivo respecto de otra cosa y esta sería la diferencia de *ratio* con el bien. Pero la expresión aún es amplia: no especifica con mucho detalle la diferencia. Se mantiene más la identidad que la distinción. Lo que se percibe en este pasaje es que Santo Tomás está considerando que al menos la proporción (no se menciona la *claritas* aquí), que se puede presuponer incluida dentro de la idea de *specificatum* y *modificatum*, también corresponde al bien, por lo que la distinción entre ambos ya no iba a poder ser la misma que la que presentó San Alberto[297]. En el pasaje anterior de su *Super Sent.* había ensayado una diferenciación a partir de lo específico de la belleza, pero con una expresión breve y no precisa: «secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt»[298]. Este intento de distinción era más cercano al de San Alberto.

[295] Eco mostro que *modus* y *species* son otra forma de referirse al bien: «As Aquinas continues, it emerges that the notion of the good can be defined also in terms of modus, species, and ordo (measure, species, and order). His reasoning is as follows. A thing is called good insofar as it is perfect; and a thing is perfect when it lacks none of the perfections which pertain to it. Further, this complete adherence to its own nature comes to be realized by its form. Form, however, is something which is determined according to modus (measure or proportion), which also assigns the thing to its species, and which directs the thing to its end according to an ordo. These three characteristics, then, which a thing acquires from the concreteness of its esse, are good insofar as they are desirable, and the reason why the thing is good. These considerations show why, in the passage quoted above from De Veritate, beauty was included in the notion of the good because it was "proportioned and specified in itself"», Eco, *The Aesthetics…*, p. 34.

[296] En la *ST* afirmará que la perfección es rasgo esencial de la belleza. Recién en el *In De div. nom.* indicará que lo que diferencia lo bueno y lo bello es la ordenación a la *vis cognoscitiva*. La belleza sería perfectiva en cuanto perfecciona la *vis cognoscitiva*. Pero esto no se trata acá. En la *ST* esto ya estará incorporado.

[297] San Alberto es muy explícito en decir que la *ratio* propia que distingue a lo bello es la *claritas* y *consonancia* expresadas por Dionisio.

[298] *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.

El peso de esta cita está en la identidad entre el bien, la paz y lo bello. El apetito termina en ellos, y no implica que termine en diversas cosas. La identidad queda reafirmada al decir que el que apetece lo bueno, apetece por eso mismo lo bello. Esta frase presenta el problema de implicar que hay belleza en todo lo bueno, incluido el bien útil y deleitable. San Alberto había sido explícito en decir que la belleza se identifica con lo *honestum*, pero no con el bien útil y deleitable. El vínculo de la paz con la belleza está presente también en una cita bíblica que Santo Tomás acostumbra usar: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*[299]. La paz perfecta, descanso en la plenitud de todo bien, es bella.

Por otro lado, la definición de «appetere» propuesta en la respuesta, nos anticipa un tema valioso para el futuro: no es otra cosa que buscar/querer algo, que es como tender/extenderse hacia algo que está ordenado hacia uno mismo. Aquí también hay referencia a la semejanza con lo asimilado, lo que aparecerá en la *ST* respecto de la belleza y el placer de su cognición.

3. Todos aman y gozan la belleza

Santo Tomás cita nuevamente a Dionisio en el *De veritate*, quien enseña que bien y belleza no solo son apetecidos y deseados, sino producen placer.

«delectatio in ratione sui includit cognitionem boni, quod delectat: et propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem. Sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit in IV cap. de divinis nominibus, quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile»[300].	«El deleite incluye en su *ratio* la cognición del bien en el que se deleita, y por esto sólo se pueden deleitar en el fin tenido las cosas que conocen el fin. Pero el apetito no conlleva a la cognición en el que apetece, como resulta claro de lo dicho. Sin embargo, considerando el deleite de manera impropia y amplia, Dionisio dice en el cap. IV de De Divinis Nominibus, que lo bello y lo bueno son para todos deleitables y amables».

La cita es para referirse al bien y no tanto a la belleza, pues Santo Tomás está argumentando que el placer supone el conocimiento del bien. Pero se puede aplicar

[299] Por ejemplo: «Tunc enim erit perfecta pax, quando voluntas requiescet in plenitudine omnis boni, consequens immunitatem ab omni malo. Is. XXXII, v. 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*», *In Rom.*, cap. 1, l. 4.
[300] *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 13.

también a la belleza: el deleite de la belleza supone su conocimiento, idea que es un antecedente de la noción «quae visa placent». Aquí la belleza aparece en identidad con el bien, sin distinción.

El texto aporta a la relación entre el deleite y el conocimiento. Sólo se deleitan los seres que conocen. La *ratio* del placer incluye el conocimiento del bien que deleita. Por eso solo las cosas que conocen su fin pueden sentir placer. Por lo tanto, la frase de Dionisio habla de placer de modo amplio e impropio, pues «omnibus» incluye a los entes inanimados. Aunque dependiendo fuertemente de Dionisio, este texto confirma el aspecto deleitable de la belleza.

4. El color bello es conveniente a la vista

El siguiente texto da un paso importante en la determinación de lo propio de la belleza en contraste con el bien. El contexto es la pregunta sobre si la sensualidad es una *vis cognoscitiva* o solo *appetitiva*. Santo Tomás, como hará en la *ST*, distingue entre el apetito natural (sin aprehensión, como una roca tender hacia abajo), el apetito sensual y el apetito racional (voluntad). El objeto del apetito natural es la cosa en cuanto es tal cosa, del apetito sensual la cosa en cuanto conveniente o deleitable, y de la voluntad el bien absolutamente[301]. Aquí trata la conveniencia de la belleza y el sentido.

«Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et haec res bona: nam bonitas appetitur per seipsam, sed haec res bona, in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut haec res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo iudicat de his quae sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium obiectum est res bona vel conveniens sentienti: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia est conveniens ad ipsum	«Así queda claro que la voluntad y la sensualidad como apetitos son algo distinto según la especie, tal como son distintas las razones por las que se apetece la misma bondad y esta realidad buena; pues la bondad se apetece por sí misma, pero esta realidad buena se apetece en cuanto que participa de la bondad. Y por esto, así como las cosas que participan se perfeccionan por las participaciones –como esta realidad buena por la bondad-, así el apetito superior rige al inferior y del mismo modo el entendimiento juzga acerca de lo que aprehende el sentido. Así, el objeto propio

[301] «obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute». *De veritate*, q. 25, a. 1, co.

esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia huiusmodi; alio modo quia est conveniens semnsui ad sentiendum, sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod est quaedam vis animae inferior, designatur eius distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, ex qua motus, qui intenditur in corporis sensus, ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium, ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia ad conservandum esse sentientis»[302].	de la sensualidad es la realidad buena o conveniente al que siente; y esto se da de dos modos: el primero, porque es conveniente al mismo *esse* del que siente –como el alimento y la bebida y otras cosas por el estilo-; el segundo, porque es conveniente al sentido para sentir –como es conveniente el color bello a la vista para ver y el sonido moderado al oído para oir, y lo mismo con los demás. Y el Maestro describe de manera completa la sensualidad de este modo: la distinción del apetito superior se designa por aquello que se denomina "cierta *vis* inferior del alma" y mediante aquello que afirma "de lo cual proviene el movimiento que se dirige al sentido del cuerpo" se manifiesta la relación a lo que es conveniente al sentido para sentir; y al decir "y el apetito de las realidades que pertenecen al cuerpo" muestra su relación con lo conveniente para la conservación del ser que siente».

Encabeza este texto la afirmación de que la voluntad y la sensualidad como apetitos son distintos según la especie. Queda claro que la voluntad y la sensualidad son apetitos distintos, pues uno desea el bien mismo, y el otro una cosa buena. Se les llama participantes a las cosas que participan de algo, y aquello de lo que participan rige. El apetito superior rige al inferior, del mismo modo que el entendimiento juzga sobre lo percibido por el sentido. Por eso la voluntad rige a la sensualidad. Y define el objeto de la sensualidad, donde entra la belleza: la bondad puede ser para el mismo *esse* o para el sentido mismo: lo bello es para ser visto y las melodías (bellas) para ser oídas. Esto apareció de modo semejante en el *Super Sent.*, en la pregunta de si el conocimiento causaba deleite. La belleza se perfila como algo propio del conocimiento.

Santo Tomás negará en obras futuras que los animales sean capaces de deleitarse la belleza por sí misma[303]. Dado que en el hombre hay participación de lo sensorial en lo

[302] *De veritate*, q. 25, a. 1, co.
[303] Lo afirma en una obra posterior, la *ST*: solo el hombre se deleita en la misma belleza de las cosas sensibles según sí misma. Cf. *ST* I, q. 91, a. 3, ad 3. También en: *ST* II-II, q. 141, a. 4, ad 3, al referirse al deleite en el sonido bien armonizado. Ambos pasajes los comentaremos en la sección correspondiente.

intelectual, en el hombre los sentidos se deleitan en lo que se deleita su inteligencia. En el pasaje del *In Metaph.*[304] que se comentará más adelante, dice Santo Tomás que la belleza es algo que se capta con el intelecto. Por lo tanto, estamos ante ejemplos de sensualidad y de percepción de la belleza corpórea específicamente humana. Como vemos, Santo Tomás hace referencia a la belleza en el caso de la vista y del oído. Esto se repetirá en la *ST*. Allí indicará el *status* especial de estos dos sentidos: son «ratione deservientes», y máximamente conocedores, y por eso se dice bellos a los objetos visibles y audibles, pero no a los olores y sabores.

Podemos interpretar que el sentido de «conveniencia» que este texto propone pone en relación la conveniencia del objeto y la capacidad de proporción del sentido. Esto se dirá explícitamente en la *ST*. Pero también pone en relación el conocimiento sensorial y el intelectual, pues la visión humana percibe la belleza, porque el sujeto de estos sentidos es un ente intelectual, capaz de gozar de dicha belleza. Sin embargo, no hay desarrollo respecto de este tema.

C. Fealdad

1. Doble fealdad: espiritual y exterior

Del pasaje comentado del *Contra impugnantes*[305] vimos que la vergüenza es siempre de lo feo, por lo que tenemos una definición por el efecto. Además, lo feo se opone a lo bello y los distintos tipos de fealdad producen distintos tipos de vergüenza y rubor. Pero, además, se define la fealdad espiritual y la fealdad exterior, que indica la fealdad corporal. La fealdad interior siempre es reprobable, mientras que la exterior no.

La fealdad es definida por oposición a su respectiva belleza. La belleza espiritual «consistit in» la ordenación debida del alma y la abundancia de bienes espirituales. Su correspondiente fealdad es la carencia de bienes espirituales, y desorden del alma. La belleza exterior «consistit in» la debida ordenación del cuerpo y la abundancia de cosas exteriores. Su correspondiente fealdad es la carencia de bienes exteriores y desorden

[304] *In Metaph.*, lib. 11, l. 6, n. 7.
[305] *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22. El pasaje está citado más arriba.

del cuerpo. Se confirma la idea de que la belleza siempre se deleita y desea y se añade la idea de que la fealdad da vergüenza.

2. A más desorden de miembros, más fealdad

Santo Tomás también propone una gradación de fealdad, que tiene una referencia objetiva: En todo cuya perfección y bien que «consistit in» cierta conmensuración, mientras más alejado de la *commensuratio*, tanto peor: la belleza «consistit in» la debida proporción de los miembros, a mayor *inordinatio* entre los miembros, mayor la fealdad.

«Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum; et pulchritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est maior inaequalitas in humoribus, tanto est maior infirmitas; et quanto est maior inordinatio in membris, tanto est maior turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est maior falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut eius qui aestimat tria esse centum»[306].	«Si uno observa diligentemente, verá que en todas las cosas en que la perfección y el bien *consistit in* cierta conmensuración, cuanto más se aleje de la debida conmensuración, tanto mayor será el mal. Así como la salud *consistit in* la debida conmensuración de los humores; y la belleza en la debida proporción de los miembros; la verdad en la conmensuración del intelecto y el discurso a la cosa. Queda patente que cuanto mayor sea la desigualdad en los humores, tanto mayor la enfermedad; y cuanto mayor sea el desorden en los miembros, tanto mayor será la fealdad; y cuanto más se aparte uno de la verdad, mayor será la falsedad, pues no es tan grande la falsedad del que cree que tres son cinco que la del que cree que tres son cien».

Este pasaje expone a la belleza como una perfección y un bien que suponen una medida. A menos proporción y orden, menos perfección y más fealdad.

[306] *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 139, n. 15.

V. El *Comentario a Los Nombres Divinos*

Aunque la fecha exacta de la composición del *In De div. nom.* aún no se ha podido determinar con precisión, hay consenso en situar esta obra en el rango de los años 1261-1268[307], entre las estancias de Orvieto y Roma, cuando Santo Tomás tenía entre 37 y 44 años. Si escuchó las lecciones de Alberto Magno comentando este texto en el año 1250[308], son más o menos once a quince años de distancia entre la recepción de Dionisio a través de su maestro y la redacción de su propio comentario. En el entretiempo Santo Tomás escribió tres obras sistemáticas mayores: el *Super Sent.*, el *De veritate*, y la *Contra gentiles*, por lo que se puede asumir la madurez intelectual de Santo Tomás al realizar esta redacción y la consideración de lo postulado en estas obras precedentes.

De todas las obras de Santo Tomás, el *In De div. nom.* es la que contiene más material dedicado a la belleza: dos lecciones exclusivamente dedicadas al tema, lo cual es único en su obra. Pero al igual que con el *Super Sent.*, hay que estar advertidos respecto de la posibilidad de que lo que diga Santo Tomás sobre la belleza esté condicionado por tratarse de un comentario al texto de otro autor. Quizás en esta obra aún más, porque el tema mismo -la belleza-, el planteamiento y el lenguaje están formulados por el autor que se comenta, y en ese sentido Santo Tomás depende de Dionisio. Esto ha llevado a autores a ser críticos del valor de esta obra. De Bruyne denunció la supuesta carencia de originalidad de este comentario tomista[309]. Czapiewski criticó a Kovach

[307] Algunos autores (Walz-Novarina o Kovach) piensan que podría ser de la temporada en Orvieto (1261-1265) y otros (Weisheipl) del periodo siguiente en Roma (1265-68). Cf. Weisheipl, *Friar Thomas…*, p. 174. Cf. Archiv für Geschichte der Philosophie, Volume 63, Issue 2, Pages 151, nota 5.

[308] Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, p. 127.

[309] «podemos constatar ya desde ahora que el *Comentario* de Sto. Tomás no ofrece nada particularmente original en materia de estética. […] El estilo de Sto Tomás es de ordinario más simple, la exposición más fácil, si bien más fatigosa, como la de Grosseteste, por la alternancia de texto y del comentario. Pero en cuanto a las ideas, no descubrimos nada sobresaliente, si no es ciertas observaciones», De Bruyne, *Estudios de Estética…*, p. 296.

por asumir sin suficiente espíritu crítico esta obra como fuente legítima del concepto de belleza de Santo Tomás[310]. Será bueno tomar en cuenta esta advertencia.

Pero, por otro lado, trata temas nuevos y algunos de mucha relevancia[311]. Clavell afirma que este texto parece reparar el supuesto olvido de la belleza en el texto sobre los trascendentales del *De veritate*[312]. Kovach dice que tratar la belleza en Santo Tomás sin un estudio serio de este texto es inexcusable[313] y que a partir de este comentario la belleza formó parte integral de la metafísica de Santo Tomás[314]. Andereggen afirma que la originalidad del comentario queda fuera de duda[315]. Tras la exposición de lo dicho por Santo Tomás sobre la belleza en este comentario, veremos que Kovach acierta cuando dice que un estudio que prescinda de una consideración seria de este texto tendrá un vacío irreparable[316].

---

[310] Czapiewski advierte: «In den Kommentaren des hl. Thomas kann nämlich nicht jeder Satz ohne Bedenken als seine eigene Meinung aufgefasst werden, besonders dann nicht, wenn es sich um den Kommentar zu einer Schrift handelt, die neuplatonishes Traditionsgut vorträgt. Mit grosser Vorsicht und Zurückhaltung kommentiert Thomas die Schrift des Pseudo-Dionysius», Czapiewski, *Das Schöne...*, p. 26. Ver también p. 151. Kovach admite la crítica que le hace Czapiewski, y matiza algunas opiniones. Sin embargo, se mantuvo en su postura respecto de la importancia capital de esta obra. Cf. Archiv für Geschichte der Philosophie, Volume 63, Issue 2, p. 152.

[311] Kovach identifica los siguientes temas: la belleza como gracia, la atribución análoga de la belleza a Dios y las criaturas, la doctrina de la participación aplicada a la belleza, la variabilidad específica e individual de la belleza, la doble carencia de la belleza creada, la causalidad de la belleza divina, la amabilidad de la belleza, el amor como bello, la existencia objetiva y extramental de la belleza, la ilimitada belleza de Dios, Cf. Kovach, *Die Ästhetik…*, pp. 49-50.

[312] «El trascendental «olvidado», según la feliz expresión de Gilson, ya que, en efecto, no se menciona en el célebre texto de la Cuestión Disputada *De Veritate.* Parece como si el comentario a Dionisio reparase ese olvido», Luis Clavell, *La belleza en el comentario tomista al «De Divinis Nominibus»*, Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, 17 (1984) p. 94.

[313] «Das wertvolle Material des Pseudo-Dionysius-Kommentars in einer Abhandlung über thomistische Ästhetik unerwähnt und unbenutzt zu lassen, kann sicherlich nicht entschuldigt werden», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 24.

[314] «Nun ist aber Thomas' Schönheitslehre im Dionysius-Kommentar ein integraler und organischer Teil seiner Metaphysik geworden, obwohl Thomas sie nie ex professo mit der Schönheit befaßt und sie ni ausführlich behandelt hat», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 215.

[315] Cf. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 161.

[316] Sería «incompleto y unilateral», dice Kovach: «Jede Abhandlung über unser Thema, welche die Lehren dieses Kommentars nicht entsprechend berücksichtigt, ist notwendig und wesentlich unvollständig und einseitig», Kovach, *Die Ästhetik...*, pp. 53.

A pesar de que en esa época el prestigio de Dionisio era extraordinario[317] y de que San Alberto comentara todo el corpus dionisiano, Santo Tomás solamente comentó *De div. nom*. Pero la autoridad de Dionisio quedaba fuera de duda para él[318]. Según Weisheipl, Dionisio es el teólogo griego que más influyó en Santo Tomás[319].

Tomás era consciente de la dificultad que contenía el texto, así como de su platonismo[320]. En el proemio, dice que Dionisio usó un estilo «oscuro» en todos sus libros. Y anota que sus textos presentan las dificultades de un estilo y manera de hablar propio de los platónicos, poco familiares para los lectores «modernos», razonamientos efectivos para lograr su punto, pero aludidos con pocas palabras, a menudo multiplica palabras, lo cual aparenta ser superfluo, pero esconde un profundo significado para el que estudia diligentemente[321].

Santo Tomás no conoció el texto original griego de Dionisio, sino que usó la traducción latina de Sarraceno, la misma que usó San Alberto. Santo Tomás expone el Capítulo IV de *De div. nom.* en 23 lecciones. Primero trata cómo está el bien en Dios y cómo se comunica a los ángeles, las almas racionales y en otras criaturas corruptibles. Luego trata la luz: la luz sensible en la lección III y la inteligible en la IV. Las lecciones dedicadas a la belleza son la V y VI. La V se dedica a estudiar la manera como se atribuye la belleza a Dios y la VI a la causalidad de lo Bello en las

---

317 «Pero ¿quién había podido escribir tal texto que produjese tan maravilloso resultado en aquel ánimo taciturno? Un discípulo del grande Apóstol Pablo, el Areopagita, sin duda. Así pensaban los medievales, y con ellos el hermano Tomás. La autoridad del Beato Dionisio, el más antiguo de los Padres de la Iglesia, era inmensa», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 13-4.

318 «*Santo Tomás de Aquino* (1224-1274) tiene en sus obras mil setecientas dos citas de Dionisio. […] Desde el principio de su carrera teológica dio muestras de estar familiarizado con las obras del Areopagita. Parece lógico siendo San Alberto su maestro, quien levantó el edificio de la teología sobre tres pilares: Aristóteles, Agustín y Dionisio», *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Edición Teodoro Martín, BAC, Madrid 2007, Introducción, p.25-6.

319 Cf. Weisheipl, *Friar Thomas…*, p. 173. Torrell también da cuenta de dicha influencia. Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, p. 346.

320 «through him a considerable dose of Neoplatonism passed into the Thomist synthesis and notably nuanced the material drawn from Aristotle», Torrell, *Saint Thomas…*, pp. 127-8.

321 «Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret», *In De div. nom.*, pr.

cosas creadas[322]. Consideraremos aquí también algunos pasajes relevantes sobre la belleza del *In De div. nom.* que no están en estas lecciones.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

El texto principal de Dionisio afirma que a Dios se le dice *pulchritudo* porque entrega desde sí mismo la belleza a todos los existentes, según las propiedades de cada uno, en cuanto causa de la consonancia y *claritas* de todo, a semejanza de la luz, que entrega el fulgor embellecedor de sus rayos a todo, y llama a todo y congrega a todo en todo[323]. Dos asuntos llaman la atención en el comentario de Santo Tomás respecto del tratamiento que le dio San Alberto. El primero, no hay ninguna mención a la forma, ni eco alguno de la paradigmática definición de San Alberto Magno: «splendor formae supra partes materiae proportionatas et terminatas». El segundo, Santo Tomás prescinde de considerar el «convocar» y el «congregar» como dos elementos adicionales de la definición de la belleza. Más bien, los incorpora a la consonancia.

«Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est *causa consonantiae et claritatis* in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum»[324].	«Y en qué consiste («consistit in») la *ratio* de la belleza, lo muestra cuando añade que Dios transmite la belleza, en cuanto es *causa de la consonancia y de la claritas* en todas las cosas. Así, decimos que el hombre es bello, según la proporción *decens* en cantidad y en lugar y porque tiene color claro y nítido. Así, proporcionalmente, se debe entender del resto, porque a cada uno se le dice bello según que tenga la *claritas* de su género, sea espiritual o corporal, y según esté constituido en la debida proporción».

[322] El p. Cera ha titulado el Cap V: *De Pulchro et quomodo Deo attribuatur* y el VI: *De causalitate Pulchri, quantum ad diversitatem causatorum*.
[323] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, 135.
[324] *In De div. nom.*, n. 339. Se usará la numeración propuesta por el p. Ceslai Pera en su edición de esta obra, tanto para los textos de Dionisio, como para los textos de Santo Tomás: S. Thomae Aquinatis, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, cura et studio Ceslai Pera, Marietti, Roma 1950, Roma.

Después de confirmar estos elementos esenciales, e ilustrarlos con un ejemplo corpóreo[325], propone un principio de proporcionalidad: lo dicho se aplica proporcionalmente a todo lo demás, según su género. Santo Tomás no ve aquí la necesidad de integrar el aporte de Aristóteles, la *magnitudo*. Basta con lo que el texto comentado presenta.

1. *Claritas*

1.1. Se requiere entender la luz para entender la belleza

La dependencia de la belleza de la luz queda clara desde la primera frase del comentario, la cual depende de la estructura del texto de Dionisio: el capítulo IV comienza con una exposición sobre el bien, luego sobre la luz, y, en tercer lugar, la belleza:

«Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen»[326].	«Después de que Dionisio tratara la luz, ahora trata de lo bello, para cuyo entendimiento se requiere la luz».

1.2. Todas las cosas tienen *claritas* según su género

Dios es causa de belleza en todo, porque transmite la *claritas* a todo. Verifica esta definición ilustrándola con una definición nominal de la belleza corpórea del ser humano: la *claritas* en el hombre bello se verifica en el color claro y nítido, y aplica esto con el principio proporcional a todas las cosas, que tienen la *claritas* de su género[327].

1.3. *claritas*, *esse*[328], y forma

Una auténtica novedad de este texto está en el vínculo explícito que Santo Tomás hace de la *claritas* con el *esse* de las cosas. San Alberto había hecho esta relación, y con un

[325] El ejemplo es semejante al que presentó Alberto Magno: «sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[326] *In De div. nom.*, n. 333.
[327] *In De div. nom.*, n. 339.
[328] La relación de la belleza con el *esse* en Santo Tomás sólo la podremos indicar, pues él mismo no la elaboró. Santo Tomás propone las siguientes acepciones para *esse*: «ipsa quidditas vel natura rei», «ipse actus essentiae», «veritatem compositionis in propositionibus», Cf. *Super*

tratamiento detallado, según vimos, pero Santo Tomás no lo había hecho hasta ahora. Se puede discutir si eso estaba implícito al reemplazar *claritas* por *forma* en las definiciones de belleza del *Super Sent.*, pero de modo explícito, no estaba. El punto de partida es el texto de Dionisio que afirma que de este Bello supersustancial proviene el *esse* de todos los existentes[329]. Santo Tomás explica este vínculo entre lo bello y el *esse* recurriendo a la forma, con lo que explicita su doctrina sobre el rol de la forma en la belleza. Es la primera vez que aparece el término «forma» en esta sección del comentario y también la primera vez en su obra en que desarrolla la manera cómo el entiende dicho rol.

«Dicit ergo primo quod *ex pulchro isto* provenit *esse omnibus existentibus*: claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod *singula* sunt *pulchra secundum propriam rationem*, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur»[330].	«Dice primero que *de este Bello* proviene *el* esse *de todas las cosas existentes*: la *claritas* corresponde a la consideración de la belleza, según se dijo. Toda forma, por la cual la cosa tiene *esse*, es participación de cierta *claritas* divina. Y esto es lo que añade: que los *singulares* son *bellos según su* ratio *propia*, esto es, según su forma propia; de donde es patente que de la belleza divina se deriva el *esse* de todas las cosas».

Se presenta una importante definición de forma: «cierta participación de la *claritas* divina». Y argumenta de este modo para explicar el vínculo entre forma, *esse* y belleza: Toda cosa tiene *esse* por la forma. La forma es la participación de cierta *claritas* divina. La *claritas* pertenece a la consideración a la belleza. Es decir, toda forma por la cual una cosa tiene *esse*, es una participación de la *claritas* (y belleza) divina. Dado que Dionisio no usa el término ni el concepto de «forma», podemos afirmar que se trata de la doctrina propia de Santo Tomás. Por esto, este texto es de importancia capital.

Además, la forma se usa para explicar la propia *ratio* en que los singulares participan de la belleza. *Ratio*, es lenguaje dionisiano, *forma* propia, lenguaje tomista. La forma

Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1. En la *ST* propuso: «actualitas omnis formae vel naturae», «actus essendi» y «compositionem propositionem», cf. *ST* I, q. 3, a. 4, co y ad 2. Este es un tema pendiente de profundización en su doctrina de la belleza.

[329] «Ex pulchro isto, omnibus existentibus est esse secundum propriam rationem singula pulchra et propter pulchrum ómnium concordiae et amicitiae et comuniones et pulchro omnia uniuntur», Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.

[330] *In De div. nom.*, n. 349.

da el *esse* y da la *ratio* propia, la delimitación propia[331]. Santo Tomás confirma con su doctrina de la forma lo planteado por Dionisio, con una redacción categórica: que es patente («unde patet») que de la belleza divina procede el *esse* de todas las cosas. Aquí se habla del «singular», pero es un término de Dionisio, que Santo Tomás no desarrolla. Sin embargo, es preciso destacar que la belleza del singular, y particularmente su conocimiento, son temas importantes, que aquí están solo aludidos. Santo Tomás no tratará en profundidad este tema.

Tanto Andereggen como Kovach indican que aquí radica uno de los núcleos más significativos de la doctrina de Santo Tomás sobre la belleza. Según Andereggen, el pasaje en que Santo Tomás vincula el *esse* de la forma con la *claritas* de la belleza divina es uno de los pasajes más profundos y originales de esta obra[332]. Profundo definitivamente, aunque el vínculo entre *esse* y *claritas* ya lo había visto Santo Tomás muy desarrollado en San Alberto. Kovach opina que esa única frase[333] ofrece más información sobre la esencia de la *claritas* y sobre la esencia objetiva de la belleza, que todo lo que Tomás había escrito sobre la belleza hasta este comentario[334]. Se trataría de una profundización de pensamiento de máxima significación, que modificó la enseñanza sobre la belleza y la *claritas* de Santo Tomás vinculándola íntima y orgánicamente a su metafísica[335], por la cual se estaría iniciando un nuevo segmento de la doctrina estética de la forma en Santo Tomás[336], la cual se consolidará de modo maduro en la *ST*.

---

[331] Esto se desarrolla más adelante, donde dice que de lo bello se causan todas las esencias substanciales de los entes, cf. *In De div. nom.*, n. 360.
[332] «Llegamos aquí, en el camino especulativo del Aquinate, a uno de los puntos más profundos y originales de su *Exposición*. Se trata del hecho de que el núcleo más íntimo de la realidad de toda cosa creada, el ser, el *esse*, la perfección de todas las perfecciones, consiste en el resultado de la producción de una semejanza de la divina Belleza en las cosas», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 155.
[333] «omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis».
[334] «Tatsächlich bietet dieser einzige Satz in c. 4 l. 5 n. 349 mehr Information über das Wesen der Klarheit und dadurch zugleich über das objektive Wesen der Schönheit als alles, was Thomas bis zu diesem Kommentar über seine Ästhetik geschrieben hat», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 142.
[335] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 143.
[336] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, pp. 166-167.

Sin embargo, si comparamos los sutiles desarrollos que San Alberto hizo respecto de la relación entre *splendor*, *esse* y belleza con estos pasajes, aparecen como parcos y breves. Son frases que contienen denso contenido, pero expresado de un modo de un modo muy puntual y sin desarrollo. Por otro lado, la insistencia de Kovach respecto de que este *Comentario* es determinante en cuanto a la doctrina de la *claritas*, dado que aquí la vinculó definitivamente a la forma, haciendo un importante paso hacia el aristotelismo[337], hay que matizarla en la consideración de que no es una idea original de Santo Tomás. Él ya había conocido este vínculo en San Alberto. Que se explicite aquí por primera vez, no significa que no lo tuviese asumido ya, sino que no había tenido ocasión o razón suficiente para expresarlo antes.

Santo Tomás confirma este modo de entender la forma y su relación con la belleza en la última frase de esta sección del comentario. Es una frase que no depende de un texto de Dionisio, sino que es la manera como Santo Tomás concluir esta sección, sintetizando lo dicho.

«Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam»[338].	«La forma, de la cual depende la *ratio* propia de la cosa, pertenece a la *claritas*; el orden al fin, en cambio, a la consonancia».

Esto vuelve a decirse más adelante en un pasaje en que vincula nuevamente la *claritas* a la forma y la conmensuración al orden[339].

1.4. La forma es la irradiación de la primera *claritas*

Al inicio de la Lección 6, que trata la causalidad de lo bello, Santo Tomás –en dependencia del texto de Dionisio- distingue cuatro realidades de las que lo Bello[340] es causa: el ente mismo, lo uno, el orden, y el movimiento y la quietud[341]. Respecto de lo primero, Dionisio dijo que de lo Bello se causan «todas las esencias sustanciales»

[337] Ya antes, además, había incorporado ideas aristotélicas en su doctrina de la belleza. La *magnitudo*, por ejemplo. Además, ya había visto ese «paso aristotélico» al estudiar el *Super De div. nom.* de Alberto Magno: Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 145.
[338] *In De div. nom.*, n. 367.
[339] *In De div. nom.*, n. 554.
[340] Bello con mayúsculas, siguiendo la terminología del texto que se expone aquí.
[341] «Ad ipsum ens», «Ad unum», «Ad ordinem», «Ad motum et quietem».

de los entes[342]. Para explicar esto, Santo Tomás también recurre a la forma, vinculándola esta vez a la *essentia*.

«Dicit ergo, quod ex pulchro causantur *omnes essentiae substantiales* entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex vel habet complementum per formam; forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate; claritas autem est de ratione pulchritudinis, ut dictum est»[343].	«Dice que de lo Bello se causan *todas las esencias substanciales* de los entes. Toda esencia es forma simple o tiene complemento por una forma. La forma es cierta irradiación proveniente de la primera *claritas*. La *claritas* pertenece a la *ratio* de la belleza, según se ha dicho».

Aquí hay otra definición de forma: «cierta irradiación proveniente desde la primera *claritas*». Dado que la *claritas* pertenece a la *ratio* de la belleza, todas las esencias substanciales de los entes son causadas por lo Bello.

Considerando los dos últimos pasajes comentados, podemos decir que el núcleo de cada ente, tanto respecto del *esse*, como de su *ratio propia*, como respecto de su inteligibilidad (*essentia*) dependen de la forma, la cual es una participación de la *claritas* divina, constitutiva de su belleza. Tendría razón, pues, Andereggen cuando dice que en este comentario de Santo Tomás a Dionisio la belleza está en la raíz ontológica de los entes[344].

Aunque Santo Tomás nunca usó la terminología «splendor formae» de San Alberto, lo dicho hasta acá tiene continuidad con la presencia de la *claritas* en la forma y su rol en la belleza.

[342] «Dicit ergo, quod *ex* pulchro causantur *omnes essentiae substantiales* entium», *In De div. nom.*, n. 349.
[343] *In De div. nom.*, n. 360.
[344] «La forma es aquello por lo cual la esencia de una cosa se constituye como tal, por lo tanto, en cuanto la esencia es entendida como inteligible, la forma es aquello por lo cual se constituye la "razón" de algo: es la actualidad de la razón: […] La esencia de las cosas es claridad, luz irradiada, derivada a modo de rayo proveniente de la Primera claridad», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 156.

2. Consonancia

2.1. Consonancia en el hombre bello: cantidad y lugar

La primera vez que aparece la consonancia es al comentar la misma definición dionisiana de belleza con la que definió *claritas*: Dios es causa de la belleza, porque él causa la consonancia y la *claritas* de todas las cosas. En su ilustración de esta definición con el caso del ser humano, indica que la consonancia en lo corpóreo se sustenta en la proporción *decens* en cantidad y lugar. Además, añade el adjetivo «debida» aplicado a la proporción. Santo Tomás desarrollará este elemento con amplitud.

2.2. Doble consonancia

Después de explicar la *claritas*, explica Santo Tomás el «otro miembro» de la definición: la consonancia.

«Rursus exponit aliud membrum, scilicet quod Deus sit causa consonantiae in rebus; est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem, secundum ordinem creaturarum ad Deum et hanc tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiae, *sicut vocans omnia ad seipsum*, inquantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in graeco *callos dicitur* quod est a vocando sumptum; secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem; et hoc tangit cum subdit, quod congregat omnia in omnibus, ad idem. Et potest hoc intelligi, secundum sententiam Platonicorum, quod superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus; et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur»[345].	«Luego expone el otro miembro, es decir, que Dios es causa de la consonancia en las cosas. Hay una doble consonancia en las cosas. La primera es según el orden de las creaturas a Dios. Esta se da cuando se dice que Dios es la causa de la consonancia, *como quien llama a todas las cosas a sí mismo*, en cuanto ordena todas las cosas a sí mismo como a su fin, según se dijo más arriba. Por esto belleza en griego se dice *callos*, que se toma del término «llamar». La segunda es la consonancia en las cosas, según la ordenación de ellas entre sí. Y a esto se refiere cuando dice que congrega todas las cosas en todos, y entre sí. Y esto se puede entender al modo de los Platónicos, que las cosas superiores están en las cosas inferiores según la participación y las cosas inferiores están en las superiores por cierta excelencia. Y así están todas las cosas en todas. Y de esto, que todo está en todo según cierto orden, se sigue que todas las cosas se ordenan al mismo fin último».

[345] *In De div. nom.*, n. 340.

Conviene comparar detalladamente esta interpretación de la consonancia con la de San Alberto, porque las marcadas diferencias destacan lo dicho por Santo Tomás. El texto de Dionisio señala 3 sentidos en el que al *supersubstantiale pulchrum* se le dice *pulchritudo*: ser «universorum consonantiae et claritatis causa», convocar o llamar («omnia ad seipsum vocans») y congregar («tota in totis congregans»). Alberto señaló que los tres elementos forman parte de la *ratio* de la belleza. El segundo elemento es parte de lo bello en cuanto comparte el *subiectum* con el bien. El primero es como *cuasi differentia* de lo bello respecto de lo *honestum*: «splendor formae supra partes materiae proportionatas et terminatas». La consonancia es parte de este primer elemento. Además, consigna la consonancia a las partes proporcionadas de la materia. En toda esta exposición de la *ratio* de lo bello, San Alberto se refiere al objeto bello al interior de su forma. Es decir, la consonancia aparece en el sentido de «conmensuración de las partes». Santo Tomás, en cambio, integra el *vocans* y el *congregans* de Dionisio a la *consonantia*. Y se trata del orden de las cosas a su fin, y de las cosas entre sí, no al interior de la forma, sino en un sentido cósmico. Lo dicho muestra la independencia de la interpretación de Santo Tomás respecto de la de San Alberto. La interpretación de Santo Tomás va más acorde con el sentido del texto original de Dionisio que la interpretación de San Alberto. El desarrollo que Santo Tomás hace de esta doble consonancia es notable: abarca los distintos niveles de todo lo que existe.

Respecto del «convocar», se trata del poder atractivo de la belleza divina, que atrae todo hacia sí. Que la consonancia de las cosas hacia su fin sea la primera consonancia, y que esta sea un rasgo de su belleza, coloca a la belleza en un nivel ontológico radical, que Andereggen llama la «dimensión existencial más profunda de las realidades»[346].

La segunda consonancia, que depende de la frase de Dionisio «sicut tota in totis congregans», parafraseada como «quod congregat omnia in omnibus», es el orden de

[346] «La belleza atrae, y así la primera causalidad de la Belleza divina es la atracción que produce en las cosas su primera proporción, consonancia o medida, que es la que tienen respecto de su fin. De este modo la Belleza divina es causa de la dimensión existencial más profunda de las realidades, así como lo era de su más profunda dimensión esencial a través de la claridad», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 158.

las criaturas entre sí. Santo Tomás admite que tal consonancia se puede entender como la explican los platónicos. Santo Tomás es consciente de un esquema metafísico subyacente en esta comprensión dionisiana de la *proportio*, y admite su validez, pero en una expresión que parece tomar esta interpretación de proporción como una posibilidad no definitiva ni exhaustiva. Luego relaciona ambas consonancias: a partir del que todas las cosas se encuentran en todas según cierto orden, se sigue que todo se ordena al mismo último fin.

Este pasaje tiene una notable afinidad con un texto del *Super Sent.* que hay que mencionar, y que asigna esta doble consonancia no a la belleza, sino al bien. Había afirmado Santo Tomás en el *Super Sent.*, siguiendo a Aristóteles, que el bien del universo consiste en un doble orden: el orden recíproco de las partes del universo y el orden de todo el universo hacia el fin, que es Dios mismo[347]. Esto corresponde exactamente a la «duplex consonantia» que él mismo acaba de asignar a la belleza aquí, correspondiente al «convocar» y el «congregar» de Dionisio. Aquí hay una coincidencia entre el bien y la belleza del universo. Esta constatación quizás consolidó su percepción de que la proporción no era exclusiva de la belleza, sino que en esto también se identificaba con el bien, por lo que había que buscar otro criterio para distinguir la *ratio* de lo bello de la de lo bueno.

Como vimos más arriba, Santo Tomás, al final de su comentario a la belleza como nombre divino, propone una síntesis de lo dicho, y confirma la asignación de *claritas* a la forma y de la *consonantia* al orden al fin:

«Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam»[348].	«La forma, de la cual depende la *ratio* propia de la cosa, pertenece a la *claritas*; el orden al fin, en cambio, a la consonancia».

[347] «Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum in 11 Metaph., bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; […] et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo», *Super Sent*., lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, co.
[348] *In De div. nom.*, n. 367.

Esta frase breve resume este aspecto de su doctrina de la proporción con notable densidad. La consonancia como causa final, vinculada a la belleza divina, es uno de los aspectos metafísicos profundos de esta doctrina de la belleza, marcando por su atractivo, una honda dimensión existencial. Y, además, el orden marca un recorrido existencial que la mente puede reconocer para acercarse al fin último[349]. El fin de la cosa como referencia última de la consonancia, puede ser también una referencia de la «conmensuración de las partes» que se expresará finalmente en la explicitación de la integridad y perfección como elementos propios de la *ratio* de la belleza.

2.3. Todo lo que pertenece a la consonancia procede de la belleza divina

El texto de Dionisio comienza a presentar instancias causadas por la belleza divina. Santo Tomás las interpreta en términos de consonancia.

«Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia, unde omnia, quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt; et hoc est quod subdit, quod *propter pulchrum* divinum sunt *omnium* rationalium creaturarum *concordiae*, quantum ad intellectum; concordant enim qui in eamdem sententiam conveniunt; *et amicitiae*, quantum ad affectum; *et communiones*, quantum ad actum vel ad quodcumque extrinsecum; et universaliter omnes creaturae, quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri»[350].	«De modo semejante se ha dicho que la consonancia pertenece a la *ratio* de la belleza, de donde todo lo que de algún modo pertenece a la consonancia, procede de la belleza divina. Por esto añade que *de lo bello* divino surgen *todas las concordias* de las criaturas racionales. En cuanto al intelecto concuerdan los que convienen en la misma sentencia. *Y las amistades*, en cuanto al afecto. *Y las comuniones*, en cuanto al acto o a alguna cosa extrínseca. Y universalmente todas las criaturas, en cuanta unión tengan, la tienen en virtud de lo bello».

Este pasaje tiene dos elementos a destacar. El primero, dos afirmaciones generales sobre la consonancia y la belleza. El segundo, una primera aplicación de esa afirmación general en tres consonancias que se dan en las relaciones humanas.

La primera afirmación general es una de las sentencias más radicales de Santo Tomás respecto de la belleza y la consonancia: todo lo que corresponde a la consonancia procede de la belleza divina. Esta afirmación toca la raíz de todo lo existente, porque

[349] Cf. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 160.
[350] *In De div. nom.*, n. 349.

todo lo que existe tiene al menos las dos consonancias indicadas por Santo Tomás en el pasaje anterior. Esto pone a todo lo existente en relación de dependencia con la belleza divina.

La segunda afirmación general es tan radical como la primera: todas las criaturas, en cuanta unión tengan, la tienen por lo bello. Aquí hay una definición implícita de consonancia: la unidad entre entes o la unión de las cosas distintas. Y una relación entre dicha unión y la belleza: donde hay esa unión, es por la belleza. Esto también toca la raíz de todo lo existente. A partir de este texto en adelante, viene una exposición particularizada de los distintos tipos de «unión entre entes», todas dependientes de la belleza.

Santo Tomás indica la presencia de consonancia en tres tipos de relaciones entre criaturas racionales: la *concordia* es cuando dos intelectos coinciden en una sentencia; la *amistad*, cuando coinciden en el afecto; la *comunión*, cuando coinciden en una acción u otra cosa extrínseca[351]. Andereggen considera que estas son «determinaciones antropológicas» de la doctrina de la belleza y considera esto un aporte propio y específico de Santo Tomás, indicando que el tema de la belleza es el «punto de unión más profundo entre ontología y antropología»[352]. Dada la evidente dependencia de Dionisio respecto de estas consonancias antropológicas, y que no aparecerán nuevamente en su obra, es quizás algo excesivo considerar esto como doctrina tomista intencional.

2.4. De lo uno

Santo Tomás ordena lo expuesto por Dionisio en cuatro realidades de las que es causa lo bello supersubstancial: el ente mismo, lo uno, el orden, y el movimiento y la

[351] San Alberto interpretó estos tres términos de modo muy diverso y no los aplicó a las criaturas racionales: concordias como reunión de lo diverso en uno, amistad es que las distintas partes reunidas se vuelvan una sola forma, y comunión es que las cosas alcancen la belleza primera, en la medida de lo posible. Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 85,

[352] «El tema de la belleza es el punto de unión más profundo entre ontología y antropología», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 159.

quietud[353]. Lo primero, la causalidad respecto del ente mismo, está referido a la *claritas* de la forma, según vimos. Lo referido a lo uno, el orden y el movimiento y la quietud corresponde a la consonancia. Dionisio comienza a tratar los casos singulares, y propone que las uniones y discreciones, identidades y alteridades, similitudes y disimilitudes, comuniones de contrarios y separaciones de uniones[354], son causadas por lo bello. Santo Tomás interpreta que todas estas realidades están relacionadas a lo uno.

«Deinde, cum subdit [144]: *unitiones* et cetera, ponit ea quae pertinent ad considerationem unius. Ubi considerandum est quod unum addit supra rationem entis, indivisionem: est enim unum, ens indivisum; unde unitati distinctio sive discretio opponitur; et ideo, primo, point *unitiones* et *discretiones* rerum a divina pulchritudine causari. Unum autem in substantia facit idem, distinctio autem in substantia facit diversitatem et ideo subiungit: *identitates* et *alteritates* idest diversitates. Ex uno autem in qualitate causatur simile, ex discretione autem dissimile et ideo subiungit: *similitudines, dissimilitudines*. Similiter autem, unum in quantitate causat aequalitatem et discretio inaequalitatem, sed de his mentionem non facit, quia pertinent ad commensurationem rerum, de qua post aget. Observatur autem hoc in rebus, quod et dissimilia in aliquo conveniunt: sicut contraria, in genere et materia; et quae uniuntur secundum aliquid, manent distincta: sicut partes in toto; et ideo subdit: *communiones contrariorum*, quantum ad primum; *et incommixtiones unitorum*, quantum ad secundum. Haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis, ut supra dictum est»[355].	«Luego, cuando añade *uniones* etc., expone lo que corresponde a la consideración de lo uno. Se debe considerar que lo uno añade sobre la *ratio* del *ens*, la indivisión: lo uno es el ente indiviso; a la unidad se oponen la distinción y la discreción. Y primero pone que las *uniones* y *discreciones* de las cosas son causadas por la divina belleza. Lo uno en la sustancia hace lo idéntico, la distinción en la sustancia hace la diversidad, y de ahí dice: *identidades* y *alteridades*, esto es, diversidades. De lo uno en la cualidad se causa lo similar, de la discreción lo disímil y ahí dice: *similitudes*, *disimilitudes*. De igual modo, lo uno en la cantidad causa la igualdad y la discreción la desigualdad, pero de esto no hace mención, porque pertenece a la conmensuración de las cosas, que tratará después. Se observa esto en las cosas, las disímiles convergen en una cosa: así como los contrarios, en el género y en la materia, y así las cosas unidas permanencen distintas según alguna cosa, como las partes en el todo. Y añade: *comuniones de contrarios*, en cuanto a lo primero; y *la incomunicación de los unidos*, en cuanto a lo segundo. Y todas estas cosas se reducen a la causalidad de lo bello, porque corresponden a la consonancia, la cual es de la *ratio* de la belleza, como se dice más arriba».

[353] «ad ipsum ens», «ad unum», «ad ordinem», «ad motum et quietem». En lenguaje de Dionisio: 1. «omnes existentium substantiales essentiae», 2. «unitiones», 3. «providentiae», 4. «stationes».
[354] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 144.
[355] *In De div. nom.*, n. 361.

Para explicar en qué sentido todos estos términos están relacionados a la unidad, Santo Tomás comienza por indicar que el uno añade al ente la indivisión. Es un lenguaje muy semejante a la exposición del trascendental «uno» en el *De veritate*[356]. A lo uno se opone la distinción o discreción. Luego señala diferentes niveles en los que se verifica la relación de indivisión o distinción: en la sustancia, en la cualidad, en la cantidad. Esta doctrina es aristotélica, y ya la había expuesto Santo Tomás en el *Super Sent.*[357]. Expuesto todo esto, refiere la relación entre lo dicho y lo bello en una frase: Todo esto se reduce a la causalidad de lo bello, porque pertenece a la consonancia, que es de la *ratio* de la belleza. De esto se deriva que todo lo ligado a lo uno tiene relación con la belleza.

2.5. Del orden

Dionisio luego presenta otro conjunto de singulares causados por la belleza[358], que Santo Tomás considera que corresponde a lo que pertenece al orden de las cosas. Respecto del orden, hay tres cosas que considerar: la acción, la permanencia de las cosas en sí mismas, que tiene que ver con su existencia, y la permanencia de las cosas en otras cosas[359].

a. La acción

En cuanto a la acción, desarrolla lo que dijo sobre la consonancia de las cosas entre sí, según los neoplatónicos:

«et primo, quantum ad actionem, prout superiora provident inferioribus, quod tangit cum dicit *providentiae superiorum*; et prout	«primero, en cuanto a la acción, las cosas superiores tienen providencia sobre las inferiores. Esto lo toca cuando dice

[356] «Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum». *De veritate*, q. 1, a. 1, co.
[357] «Respondeo dicendum, quod, sicut dicit philosophus, unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile», *Super Sent*., lib. 1, d. 19, q. 1, a. 1, co.
[358] «Providentiae superiorum, alternae habitudines coordinatorum, conversiones minus habentium; omnium eorumdem conservativae et intransmutabiles mansiones et collocationes; et rursus omnium iuxta propietatem uniuscuiusque communiones et adaptationes et inconfusae amicitiae; et harmoniae cunctae rei, in omni concretiones; indissolubiles continentiae existentium, indeficientes successiones eorum quae fiunt», Dionisio, *De div. nom.*, n. 145.
[359] «et primo, quantum ad actionem», «secundo, tanguit ea quae pertinent ad existentiam rerum in seipsis», «tertio ponit eaquae pertinent ad mansionem unius rei in alia», *In De div. nom.*, nn. 363-4.

aequalia ad invicem bene disponuntur, quod tangit cum dicit *alternae habitudines coordinatorum*, idest aequalium; et prout inferiora convertuntur ad recipiendum a superioribus, perfectionem et regimen; et hoc est quod dicit: *conversiones minus habentium*»[360].	*providencias de lo superiores.* Luego los iguales están bien dispuestos entre sí. Esto lo toca cuando dice *relaciones de los coordinados*, es decir de los iguales; y luego las cosas inferiores se convierten a las superiores en cuanto reciben la perfección y el régimen; y esto cuando dice: *conversiones de los que tienen menos*».

Esta es la consonancia de las cosas superiores, iguales, e inferiores.

b. La permanencia en sí mismas

En cuanto a la existencia de las cosas en sí mismas, dice lo siguiente:

«Secundo, tangit ea quae pertinent ad existentiam rerum in seipsis; et hoc est quod subdit quod ex pulchro sunt *mansiones conservativae eorumdem*, idest, aliquorum in seipsis. Ex hoc enim aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet; si enim totaliter extra se effluerет, periret; sed addit: *et intransmutabiles collocationes*, idest fundationes; sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso super quod fundatur, intransmutabile est»[361].	«Segundo, toca lo que corresponde a la existencia de las cosas en sí mismas; y esto es lo que añade cuando dice que de lo bello surge *su permanencia conservativa*, esto es, la de cada cosa en sí misma. Algo se conserva en tanto permanece dentro de sus límites naturales; si fluyera totalmente fuera de sí, perecería. Pero añade, *las colocaciones inalterables*, esto es, los fundamentos. Así como por aquello que algo permanece en sí mismo, se conserva, así por lo que tiene algo firme en sí mismo sobre lo que se funda, es intransmutable»

Santo Tomás afirma que la belleza conserva la cosa en sus límites, aunque no desarrolla por qué. En algo tiene que ver con la proporción interior que cada ente tiene consigo mismo. Hace alusión a una especie de fuerza cohesionadora que mantiene en sí a la cosa. Esto correspondería a la «conmensuración de las partes» que ha sido expuesta en otras obras de Santo Tomás, y que correspondería a la forma. Pero no son explícitos estos vínculos en este texto.

c. La permanencia en otros

En cuanto a la permanencia en otros, Santo Tomás señala que, para la permanencia de una cosa en otra, o para constituir algo de varias cosas diversas se requieren cuatro

[360] *In De div. nom.*, n. 362.
[361] *In De div. nom.*, n. 363.

condiciones: conveniencia, adecuación, ayuda mutua entre todas las partes y conformidad entre el fundamento y las demás partes. Todas son instancias de la proporción.

«Tertio ponit ea quae pertinent ad mansionem unius rei in alia. Unde sciendum est quod, cum ex aliquibus aliquid constitui oportet, **primo** quidem requiritur quod partes **conveniant**: sicut multi lapides conveniunt ad invicem ex quibus constituitur domus et similiter omnes partes universi conveniunt in ratione existendi; et hoc ideo dicit, quia non solum ex pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam *communiones omnium in omnibus* secundum *proprietatem uniuscuiusque*; non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter et tamen omnia cum omnibus aliquid commune habent.	«Tercero, pone las cosas que corresponden a la permanencia de una cosa en otra. Debe saberse que cuando es necesario constituir una única realidad a partir de cosas diversas, lo primero que se requiere es que las partes convengan: como muchas piedras convienen entre sí de las cuales se constituye la casa y de modo similar todas las partes del universo convienen en la *ratio* del existir. Y por ello se afirma que no solo de lo bello vienen las permanencias de las cosas en sí mismas, sino también *las comuniones de todas las cosas en todas las cosas* según las *propiedades de cada uno*. No todo está de un modo en todas las cosas, sino que las superiores están en las inferiores por participación, las inferiores en las superiores por excelencia, y sin embargo todas las cosas tienen con todas las otras algo en común.
Secundo, requiritur in partibus quod in hoc etiam quod diversae sunt, invicem **coaptari** possint; non enim ex coemento et lapide fieret domus, nisi invicem coaptarentur et similiter partes universi coaptantur, inquantum possunt cadere sub uno ordine; et hoc est quod dicit: *et adaptationes*.	Segundo, se requiere en las partes que además de ser diversas puedan adecuarse entre sí. La casa no se haría de cemento y piedra, si no se adecuaran entre sí como de un modo similar las partes del universo se adaptan en cuanto pueden caer bajo un [mismo] orden. Y esto es cuando dice: *y adaptaciones*.
Tertio, requiritur quod una pars **iuvetur** ex alia: sicut paries et tectum sustentantur ex fundamento et tectum cooperit parietem et fundamentum et similiter in universo superiora dant perfectionem inferioribus et in inferioribus virtus superior manifestatur; et hoc est quod dicit: *et inconfusae amicitiae*, quia mutuum iuvamentum est absque praeiudicio distinctionis rerum.	Tercero, se requiere que una parte sea ayudada por otra: así como la pared y el techo se sustentas por el cimiento y el techo coopera con la pared y el cimiento y de modo similar en el universo las cosas superiores dan perfección a las inferiores y en las inferiores se manifiesta la fuerza superior. Y esto es cuando dice: *y las amistades no confusas*, pues la ayuda mutua es sin prejuicio de las cosas distintas.
Quarto, requiritur debita proportio in partibus, ut scilicet **tale sit fundamentum quod congruat aliis partibus**; et hoc est quod dicit: *et harmoniae cunctae rei*, idest omnium partium universi. Harmonia enim causatur in sonis ex debita proportione numerorum. Partibus ergo sic dispositis,	**Cuarto**, se requiere la debida proporción entre las partes, de manera que el fundamento sea de tal modo que conjuge las otras partes. Y esto es cuando dice: *y las armonías de todas las cosas*, esto es, de todas las partes del universo. De hecho, la armonía es causada en los sonidos por la

sequitur earum compositio in toto, secundum quod ex omnibus partibus universi constituitur una rerum universitas; et hoc est quod subdit: *in omni*, idest in universo, *concretiones.* Haec autem concretio partium in universo attenditur dupliciter: primo quidem per modum localis continentiae, secundum quod superiora sunt in entibus, aliquo modo, locus inferiorum vel spiritualis vel corporalis; et hoc est quod subdit: *indissolubiles continentiae existentium* secundum scilicet quod superiora continent inferiora, indissolubili ordine. Secundo, quantum ad temporis successionem, sed tamen in generabilibus et corruptibilibus, in quibus posteriora prioribus succedunt; et hoc est quod subdit: *indeficientes successiones eorum quae fiunt*. Dicuntur autem indeficientes successiones rerum, non quia in perpetuum durent genera, sed quia absque interpolatione succedunt quaedam quibusdam, quamdiu durat iste cursus mundi. Haec autem omnia dicit ex pulchritudine causari, inquantum pertinent ad rationem consonantiae, quae est de ratione pulchritudinis»[362].	debida proporción de los números. De las partes así dispuestas, se sigue su composición en el todo, según que de todas las partes del universo se constituye totalidad de las cosas; y esto es cuando añade: *en todas*, esto es, en el universo, *concreciones*. Esta concreción de las partes en el universo se toma de dos modos: primero, ciertamente, por el modo de la continencia local, según que las cosas superiores están en los entes de algún modo, en el lugar de los entes inferiores, de los espirituales o de los corporales; y esto es lo que añade: *las continencias indisolubles existentes*, según que las cosas superiores contienen a las inferiores, por indisoluble orden. Segundo, en cuanto a la sucesión del tiempo, pero en las cosas generables y corruptibles, en las cuales lo posterior sucede a lo anterior, y esto es lo que añade: *las sucesiones indeficientes de las cosas que se hacen*. En efecto, se dicen sucesiones indeficientes de las cosas, no porque los géneros duren perpetuamente sino porque unas suceden a otras sin estar intercaladas, mientras dure este transcurrir del mundo. Con todo, dice que todas estas cosas son causadas de la belleza, en cuanto pertenecen a la razón de la consonancia, la cual es de la razón de la belleza».

Este pasaje podría considerarse como una exposición de las reglas internas vigentes del orden, así como también de la expresión «conmensuración de las partes», que es una manera de concebir la proporción, por lo que su importancia no es menor. Como vemos, Santo Tomás usa el ejemplo de las partes de la casa (piedras, cemento, techo, fundamentos) y la casa, así como de la armonía musical, y aplica analógicamente esto al universo, por lo que podemos considerar lo dicho como válido para todo ente que suponga un todo y unas partes.

a) Conveniencia. Una de las afirmaciones más radicales respecto de la proporción de la belleza en el universo está al poner la base de la conveniencia de todas las partes del universo en la *ratio* de existir. Este nivel de conveniencia es sumamente radical, quizás

[362] *In De div. nom.*, nn. 364-5. El resaltado es mío.

el más radical de todos: todos los entes, aunque distintos, están unidos por el hecho de existir. En la raíz misma de la existencia, por el hecho mismo de existir hay unidad de cosas diversas, hay *proportio* en que se manifiesta la belleza. Ilustra esto con el ejemplo de las piedras de una casa: Así como las piedras convienen entre sí para constituir la casa, así todas las partes del universo convienen en la *ratio* de existir.

b) Adecuación. Las partes tienen que ser diversas, pero de tal modo que puedan adecuarse entre sí, así como en la casa, cemento y piedras se adecúan. Las partes del universo se adecuan en cuanto pueden caer bajo un mismo orden. Por eso dice Dionisio: *adaptaciones*.

c) Mutua ayuda. Así como la pared y el techo son sustentadas por el cimiento y el techo ayuda a la pared y al cimiento, así también en el universo los seres superiores dan la perfección a los inferiores y así la fuerza superior se manifiesta en las inferiores. Son las *amistades no confusas*.

d) Conformidad al fundamento. Se requiere que el fundamento esté conforme con las otras partes. Santo Tomás ilustra esto con un ejemplo musical: la armonía es causada en el sonido por la debida proporción de los números. De las partes así dispuestas se sigue su composición en el todo, es decir, de todo el universo.

Según Santo Tomás, esta concreción de las partes del universo se da de una doble manera: por continencia local y por sucesión temporal. Con esto se considera tanto el orden espacial como el temporal.

Al final de esta exposición del orden, explica su relación con la belleza, diciendo que todas estas cosas son causadas a partir de la belleza, en cuanto pertenecen a la razón de la consonancia, la cual es la *ratio* de la belleza.

2.6. Del movimiento y el descanso

Santo Tomás comenta el párrafo final de *Los nombres divinos* dedicado a la belleza[363], en que Dionisio expone que de la belleza proceden todos los modos en que puede estar un ente, quietud o movimiento, sea en las mentes, en los seres animados o en los cuerpos.

«Deinde, cum dicit: *stationes omnes* et cetera, prosequitur de quiete et motu, quae etiam, inquantum important aliquam habitudinem unius ad alterum, pertinent ad rationem consonantiae et pulchritudinis; et circa hoc, tria facit: primo, proponit causalitatem pulchri, respectu quietis et motus; secundo, exponit quosdam motus qui videbantur non motus; ibi: *et moveri* et cetera; tertio, concludit propositum; ibi: *igitur* et cetera. Dicit ergo primo quod ex pulchro divino causantur *omnes stationes*, idest quietes, *et motus* sive sint *mentium* sive *animarum* sive *corporum*.	«Luego, cuando dice: *todas las permanencias* etc, se prosigue acerca de la quietud y el movimiento, los cuales también, en cuanto tienen alguna relación de uno al otro, pertenecen a la *ratio* de la consonancia y la belleza. Y sobre esto hace tres cosas: primero, propone la causalidad de la belleza respecto de la quietud y del movimiento; segundo, expone ciertos movimientos que parecen no ser movimientos; allí donde dice: *y el ser movido* etc.; tercero, concluye el propósito; allí donde dice: *por consiguiente* etc. Luego, en primer lugar, dice que de lo bello divino son causados todas las *stationes*, esto es, quietud *y movimiento*, sean de las *mentes*, de las *almas* o de los *cuerpos*.
Et hoc ideo dicit, quia illud plerumque *quod est super omnem* quietem *et motum* est causa omnibus et quietis et motus, inquantum collocate *unumquodque in* propria sua *ratione* in qua res habet suam stationem et inquantum movet omnia *ad divinum motum*, quia motus omnium ordinantur ad motum quo moventur in Deum, sicut motus qui sunt ad fines secundos, ordinantur ad motum qui est ad finem ultimum.	Y esto lo dice porque frecuentemente *aquello que está sobre todo* lo quieto *y el movimiento* es la causa para todas las cosas de la quietud y del movimiento, en cuanto coloca a *toda cosa en* su propia *ratio*, en la que la cosa tiene su *statio* y en cuanto mueve todas las cosas *hacia el divino motor*, porque los movimientos de todas las cosas se ordenan al movimiento por el que son movidos hacia Dios, como los movimientos que están ordenados a los fines segundos se ordenan al movimiento que tiende hacia el fin último.
Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam; et sic motus et quies reducuntur in causalitatem pulchri»[364].	En efecto, la forma de la que depende la *ratio* propia de la cosa pertenece a la *claritas*. El orden al fin, en cambio, a la consonancia; y así el movimiento y la quietud se reducen a la causalidad de lo bello».

Un aspecto muy relevante de este pasaje es que presenta otra definición de la consonancia, esta vez en directo vínculo con la belleza. La consonancia es tener alguna

[363] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 146.
[364] *In De div. nom.*, nn. 366-7.

relación del uno al otro. Es una definición radical, que se puede aplicar a cualquier ente, y en realidad, parece estar en la raíz de la constitución del trascendental «algo», que es definido como el ente según el «orden de uno a otro»[365]. Aquí, además, se vuelve a aplicar la consonancia a la dimensión dinámica de la realidad: la quietud y el movimiento. En cuanto tienen relación el uno al otro, pertenecen a la belleza, porque tener relación significa tener cierta consonancia, según la definición recién dicha. Pero, la causa divina (bella) es causa de la quietud en cuanto puso a cada cosa en su propia *ratio*, en la que tiene su firme permanencia, y es causa del movimiento, pues todo movimiento apunta hacia el fin último, Dios.

Este pasaje, y con él el comentario sobre la belleza como nombre divino, concluye con una recapitulación muy breve y densa, ya comentada: la forma, de la cual depende la *propia ratio* de la cosa, que le da su permanencia, y, por tanto, su quietud, pertenece a la *claritas*, y el orden al fin, que implica movimiento, a la *consonantia*. De este modo se confirma lo dicho hasta aquí: *Claritas* corresponde a la forma, *consonantia* al fin.

Todo este pasaje es notable pues Santo Tomás ha enfrentado el texto denso de Dionisio que presenta numerosos términos sin explicar y desarrollar, y los ha ilustrado, mostrando un orden metafísico considerable no evidente en el texto original[366]. Se podría considerar este pasaje como la base metafísica para una visión estética del

[365] En el *De veritate*, Santo Tomás dice en términos muy semejantes, simplemente cambiando el «habitudinem» por «ordinem»: «Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid». *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

[366] Según Andereggen, el aporte de Tomás «confiere al tema de la belleza una dimensión metafísica inalcanzable, cambiando, conservando, superando el pensamiento que la inspiró». Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 158. Eco también nota este aporte de Santo Tomás: «In Aquinas, however, Dionysius' cascade of passionate imagery is transformed into a rigorous description of order… It is not an easy thing to impose a strict order upon the dazzling play of images in Pseudo-Dionysius. But for this very reason, Aquinas's phenomenology of universal proportion is a rich and exhaustive one», Eco, *The Aesthetics…*, pp. 90-1.

cosmos, como lo han notado Andereggen, Eco[367] y otros[368]. Según Andereggen, el vínculo es tan hondo que le permite a Pöltner desarrollar el vínculo entre ontología y belleza en Santo Tomás[369].

2.7. Conmensuración de los miembros

Esta obra tiene otros pasajes dedicados a la belleza fuera de la sección dedicada a desarrollar la belleza como nombre divino. Santo Tomás expone la conmensuración de la belleza en dos pasajes. En la sección dedicada a la belleza como nombre divino, trató principalmente la consonancia de las cosas hacia su fín último y entre sí. En estos dos textos, trata la consonancia de la cosa consigo misma.

En un primer texto explica Santo Tomás que tres cosas pertenecen al bien: conmensuración, referencia al fin debido, e intención. Para explicar «commensuratio», usa los ejemplos de la salud y la belleza.

«Sed ex parte eius quod privatur per malum, primo accipienda est ratio boni in communi, ad quam tria pertinent: scilicet, commensuratio aliquorum ex quibus aliquid componitur, ut sanitas est commensuratio humorum et pulchritudo commensuratio membrorum et, per oppositum, malum est *incommensuratio*, sicut aegritudo et turpitudo»[370].	«Pero por parte de aquel que sufre privación por el mal, primero se acepta lo que es la *ratio* de lo bueno en común, a lo cual le corresponden tres cosas: a saber, la conmensuración de aquellas partes de las cuales algo se compone, como la salud es la conmensuración de los humores y la belleza la conmensuración de los miembros, y, por oposición, el mal es la *inconmensuración*, como la enfermedad y la fealdad».

[367] «we find that many passages in his *Commentary on the Divine Names* deal with the aesthetics of the Universal Proportion», Eco, *The Aesthetics…*, p. 91.
[368] «in his comments on beauty, especially as they were influenced by the Neoplatonic tradition, one can find the necessary elements, along with his metaphysics, in order to develop an aesthetics of creation», Alice M. Ramos, *Dynamic Transcendentals. Truth, Goodness, & Beauty from a Thomistic Perspective*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012, pp. 71-72.
[369] «el estudio metafísico de la belleza coincide con la misma ontología, en última instancia, y fecunda a ésta en tal medida, que tal situación ha llamado la atención de estudiosos como Pöltner, quien se propone "desarrollar la experiencia de la belleza como la del sentido originario del ser, hasta el punto en el que aparece como el origen desde el cual vive el pensamiento de Tomás"», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 154.
[370] *In De div. nom.*, n. 589.

La belleza es presentada como una expresión de la conmensuración. Más adelante explicará que estos tres pueden reducirse a modo, *species* y orden, según indica Agustín: *incommensuratio* es por privación de modo, *peccatum* por privación de *species*, *sine intentione* por privación de orden. Aquí aplica «modo» a la conmensuración de la belleza.

En otro pasaje indicará algo semejante. Asignará al modo la conmensuración, y la *species* estará vinculada a la belleza y la forma:

«bonum autem, ut Augustinus dicit, consistit in modo et specie et ordine: modum autem unicuique proprium mensura praefigit, ut ipse dicit; ut ergo significaret Deum esse totius boni distributorem, dicit quidem quantum ad modum: *commensurationem*; quantum ad speciem: *pulchritudinem* vel «formam», secundum aliam translationem; quantum autem ad ordinem dicit: *et bonam ordinationem et ornatum* seu *dispositionem* secundum aliam translationem. Et accipit hic ornatus, pro decentia ordinis»[371].	«lo bueno, como dice Agustín, *consistit in* modo, *species* y orden: modo, que designa la medida de cada uno, como *ipse* dice; y según esto se significa a Dios que es el distribuidor de todo el bien. Se dice en cuanto al modo: *conmensuración*; en cuanto a la *species*: *belleza* o «forma», según otra traducción; en cuanto al orden dice: *y buena ordenación y ornato* o *disposición* según otra traducción». Y se acepta aquí *ornatus*, por la *decentia* del orden.

Esta es la segunda vez que Santo Tomás asigna lo *modificatum* y lo *specificatum* a la belleza de la cosa. La vez previa fue en el pasaje analizado del *De veritate*. Se verifica aquí la flexibilidad en la terminología: el mismo Santo Tomás indica que *species* se puede traducir como belleza o forma. Además, el ornato se vincula al orden.

2.8. La conmensuración corresponde al orden

Explicando de que la fealdad es el defecto de alguna forma o la privación de algún orden, define belleza:

«Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitudo»[372].	«Se requiere para la belleza y la *claritas* la forma y la conmensuración que corresponde al orden. Cualquiera que sea la privación, se sigue la fealdad».

[371] *In De div. nom.*, n. 775.
[372] *In De div. nom.*, n. 554.

Aquí se percibe nuevamente la forma flexible en que Tomás define la belleza. Pone la belleza y la *claritas* como binomio y luego expresa las condiciones para su existencia: la forma y la conmensuración que corresponde al orden. Aquí el orden es el que define la conmensuración debida. Por otro lado, queda claro que la belleza supone una debida perfección, y la fealdad su disminución.

2.9. Armonía

Fuera de la sección que comenta la belleza como nombre divino, hay textos dedicados a la armonía. Dionisio dice que la deidad es sabia y bella, porque todos los existentes están llenos de la amonía divina.

«Quarto, autem, manifestat idem per nomen Sapientis et Pulchri; et dicit quod laudant deitatem theologi sicut *sapientem et pulchram, quia omnia existentia*, in quibus invenitur propria natura salvata absque corruptione, *sunt plena omni harmonia divina*, idest perfecta consonantia seu ordine a Deo *et* sunt, iterum, plena *sancto decore*; ut quod dicit: *harmonia*, referatur ad Sapientiam cuius est ordinare et commensurare res; quod autem dicit: *decore*, maxime ad pulchritudinem referatur. Per hoc, autem, quod diminuitur aliquid de harmonia vel decore, accidit corruptio in rebus, secundum excessum a propria natura, sicut aegritudo in corporibus et peccatum in anima»[373].	«Cuarto, manifiesta lo mismo por el nombre de Sabio y Bello, y dice que los teólogos alaban a la deidad en cuanto *sabia y bella, porque todos los existentes*, a los cuales llega su propia naturaleza salvada de la corrupción, *están llenos de toda armonía divina*, esto es, la perfecta consonancia u orden hacia Dios *y*, están, además, llenos de *santo* decor; y cuando dice: *armonía*, se refiere a la Sabiduría a la cual le corresponde ordenar y conmensurar la cosa; y cuando dice: *decor*, se refiere máximamente a la belleza. Por aquello, por tanto, que se disminuye la armonía y el *decor*, accede la corrupción en la cosa, según exceso a su propia naturaleza, como la enfermedad en el cuerpo, y el pecado en el alma».

De lo que se trata en este pasaje es de explicar que la plenitud de la armonía que tienen los existentes corresponde a la sabiduría divina, porque es la sabiduría la que conmensura y ordena. Se enfatiza acá el orden de las cosas a Dios. En otra expresión amplia, la sabiduría divina parece corresponder a la armonía de las cosas, y la belleza divina al *decor*.

En el siguiente pasaje vuelve a vincular la sabiduría a ordenar, y a ambos la armonía. Además, es un pasaje relevante porque define armonía: conveniencia del orden.

[373] *In De div. nom.*, n. 59.

«Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam; et dicit quod ex Deo est *omnis sapientia*. Et quia sapientis est ordinare, subiungit: et *omnis ordo* et *omnis harmonia*, quae est convenientia ordinis»[374].	«Tercero, pone aquello que pertenece a la sabiduría, y dice que de Dios viene *toda sabiduría*. Y dado que pertenece a la sabiduría ordenar, añade: y *todo orden* y *toda armonía*, que es la conveniencia del orden».

En otro pasaje define de otro modo la armonía: la consonancia concordante o pacífica («concors consonantia»). Además, explica que hay dos tipos: la concordancia de las voluntades se llama concordia. La concordancia de los apetitos naturales, connaturalidad.

«Dicit ergo primo quod *propter* praedictam simplicem naturam est quaedam *una et indissolubilis complexio omnium, secundum* scilicet quod omnia conveniunt in uno ordine universi qui indissolubilis manet secundum quod ex Deo in ipso universo quaedam harmonia, idest proportionata concordia causatur; et hoc est quod exponit, subdens*: et concordatur consonantia perfecta*. Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia. Haec autem concors consonantia in rebus, causatur secundum consensum et connaturalitatem: ut scilicet consensus referatur ad concordiam voluntatis in his quae voluntatem habent; connaturalitas autem ad concordiam naturalis appetitus. Haec autem harmonica complexio sive concors consonantia et ordinem habet et firmitatem**»**[375].	«Dice pues primero que *por* la antedicha simple naturaleza hay cierta *una e indisoluble complexión de todo, según* que todas las cosas convienen en un orden del universo que permanece indisoluble según que a partir de Dios se causa en este mismo universo cierta armonía, esto es, una concordia proporcionada. Y eso es lo que expone, añadiendo: *y es concordada una consonancia perfecta*. Nada es la armonía, sino la consonancia concordante [pacífica]. Esta consonancia pacífica en las cosas se causa sea por consenso o por connaturalidad: el consenso se refiere a la concordia de la voluntad en aquellos que tienen voluntad; la connaturalidad es la concordia del apetito natural. Esta complexión armónica y consonancia pacífica tiene orden y firmeza».

Se añade así instancias de consonancia. Además, de estos pasajes se deduce la importancia del orden en la belleza, y su dependencia de la sabiduría. Se anota que, en la *Contra gentiles*, siguiendo a Aristóteles, estableció que la armonía era solo corpórea, no era del alma. Aquí, en dependencia de Dionisio, define armonía de modo más amplio: incluye las voluntades. No parece haber restricción solo a lo corpóreo.

[374] *In De div. nom.*, n. 650.
[375] *In De div. nom.*, n. 908

3. Participación

La participación está en el núcleo de la exposición de Dionisio. Su presentación misma de la belleza la supone, pues la presenta en dos términos: *bello* y *belleza*, que solo se explican a partir del rol que tienen en la metafísica de la participación. «Belleza» designa lo participado, y «bello», el sujeto que participa de la belleza. Siendo este un texto que explora la belleza como nombre divino, Santo Tomás describirá la manera cómo la belleza y lo bello se dan en Dios y en las criaturas, involucrando la participación.

3.1. En Dios lo bello y la belleza son lo mismo

Santo Tomás sigue a Dionisio respecto de que, en Dios, «bello» y «belleza» son lo mismo[376].

«Dicit ergo primo quod *in causa* prima, scilicet Deo *non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo*, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et ídem»[377].	«Dice pues primero que, *en la causa* primera, esto es, Dios, *no se dividen lo bello y la belleza*, como si en él lo bello fuese algo y otro la belleza. Y esto porque la causa primera por su sola simplicidad y perfección comprehende todas las cosas, esto es todo en uno. De donde, aunque en las criaturas difieran lo bello y la belleza, Dios comprehende en sí mismo ambas, según lo uno y lo mismo».

Santo Tomás no desarrolló la participación de la belleza «in universali» de San Alberto, belleza abstracta, y tiene vínculo con las ideas en el sentido platónico. Aertsen notó que Santo Tomás descartó el tratamiento de las ideas platónicas en el prólogo de este *Comentario*, desde la crítica de Aristóteles[378]. En Dios sujeto y perfección son lo mismo. Esto que vale para todas las perfecciones vale también para la belleza[379].

---

[376] Lo dijo Dionisio así: «Pulchrum autem et pulchritudo non sunt dividendi in causa quae in uno tota comprehendit», Dionisio, *De div. nom.*, n. 134.

[377] *In De div. nom.*, n. 336.

[378] «Thomas rejects the first application of the Platonic method, subscribing to Aristotle's criticism: there are no separate, subsisting Forms of natural things», Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, pp. 79-80.

[379] «En efecto, en Él no hay distinción entre la perfección y su sujeto. O para decirlo mejor: en él la perfección y su sujeto son lo mismo. Dios comprehende, en sí, los dos por su simplicidad y perfección. Esto vale para todas las perfecciones, y para aquella que aquí se trata: la belleza», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, pp. 150-1.

3.2. Dios obra por amor a sí mismo, para comunicar su semejanza

En el origen de la belleza creada está la belleza primera, que obra no por obtener lo que no tiene, sino por entregar por participación aquello que posee perfectamente.

«Sed causa agens, quaedam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfecti, nondum habentis quod desiderat; sed agentis perfecti est ut agat per amorem eius quod habet et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa effectiva et motiva et continens, *amore propriae pulchritudinis*. Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis»[380].	«Pero la causa agente, que obra ciertas cosas por el deseo del fin, que es un agente imperfecto, no tiene lo que desea. Pero el agente perfecto es el que hace por amor a aquello que tiene y por eso [Dionisio] añade que lo bello, que es Dios, es causa efectiva, motora y continente, *por amor a la propia belleza*. Porque tiene la propia belleza, la quiere multiplicar según sea posible, esto es, por la comunicación de su semejanza».

La existencia de la belleza creada tiene como origen el amor de Dios a su propia belleza, el deseo de su difusión, y la comunicación de su semejanza.

3.3. Belleza creada: participación en la semejanza de la belleza divina

Santo Tomás sigue a Dionisio respecto de que en las creaturas se distinguen lo bello y la belleza según participante y participado[381].

«Deinde, cum dicit: *haec enim*... ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod *in existentibus*, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum ita quod *pulchrum* dicitur hoc *quod participat pulchritudinem*; pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia *pulchra* facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata»[382].	«Luego, cuando dice: *en efecto esto*… muestra de qué modo se atribuye a las creaturas. Y dice que *en los existentes* lo bello y la belleza se distinguen según participante y participado, pues lo *bello* se dice *al que participa de la belleza*; la belleza, en cambio, es la participación de la primera causa, que hace todas las cosas *bellas*. En efecto, la belleza de la criatura no es otra cosa que la semejanza de la divina belleza participada en las cosas».

La última frase es muy importante. Es una definición de toda belleza creada en términos de participación: semejanza de la divina belleza participada en las cosas. Esta

[380] *In De div. nom.*, n. 352.
[381] «Haec enim in existentibus, in participationes et participantia dividentes: pulchrum quidem esse dicimus quod participat pulchritudinem, pulchritudinem autem participationem, pulchrae facientis tota pulchra, causae», Dionisio, *De div. nom.*, n. 134.
[382] *In De div. nom.*, n. 337.

definición no era exigida por el texto de Dionisio, y está expresada en términos categóricos («nihil est aliud quam»), por lo que debe estar en el núcleo de la comprensión de la belleza de las cosas.

3.4. Cada ente participa de lo bello por su forma propia

A la estructura de participación, por la que no hay nada que no participe de lo bello y lo bueno, añade Santo Tomás el rol de la forma.

«et quia nihil est *quod non participet pulchro et bono*, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam»[383].	«y como no hay nada *que no participe de lo bello y lo bueno*, ya que cada uno es bueno y bello según la forma propia».

La forma se convierte en el «lugar» donde se da la participación. Además, la forma determina la manera cómo se da dicha participación, pues porta la *ratio* propia de cada sujeto.

3.5. Doble defecto de la belleza creada: ser variable y particularizada

Dionisio expone la belleza de Dios con una paráfrasis casi literal del texto de *El Banquete* de Platón en que se describe por negación la perfecta belleza de la belleza primera. Es decir, la belleza divina ni nace, ni perece, ni aumenta, ni decrece, etc[384]. Santo Tomás sintetiza las distintas negaciones indicando que la creatura tiene dos defectos, de los cuales Dios carece: la variabilidad y la particularización.

«Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis: unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet et hunc defectum primo excludit a Deo, dicens quod Deus *semper* est pulcher *secundum* idem et eodem modo et sic excluditur alteratio pulchritudinis; et iterum, non est in eo generatio aut corruptio pulchritudinis, neque iterum augmentum vel diminutio eius, sicut in rebus corporalibus apparet. Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo	«Hay un doble defecto de la belleza en las criaturas: uno, por el que algunas tienen la belleza variable, como se ve en las cosas corruptibles. Y este defecto primero se excluye de Dios, pues dice que Dios *siempre* es bello *según* lo mismo y del mismo modo y así se excluye la alteración de la belleza. Y, además, no hay en él ni generación ni corrupción de la belleza, ni tampoco aumento ni disminución de esta, lo cual sí se ve en las cosas corporales. El segundo defecto de la belleza es que todas las creaturas tienen de algún modo la belleza

[383] *In De div. nom.*, n. 355.
[384] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 137.

particulatam pulchritudinem sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum particulationis»[385].	particularizada, así como tienen la naturaleza particularizada. Este defecto se excluye de Dios, respecto de todo modo de particularización.»

La limitación de los entes participantes se da, según Dionisio «secundum *proprietatem uniuscuiusque*»; según Santo Tomás, «sicut particulatam naturam». La naturaleza particular es el principio de limitación también de la belleza. Antes había ilustrado esto así: una es la belleza del espíritu y otra la del cuerpo, y una la de este cuerpo y otra la del otro cuerpo[386].

3.6. Dos definiciones de forma

Como vimos, Santo Tomás definió la forma de dos maneras: «participación de la *claritas* divina» y «cierta irradiación de la *claritas* divina». El término «irradiación» quizás es una concesión al lenguaje dionisiano, pero queda claro que es una manera de expresar la participación. Dada la incorporación espontánea de la forma en sus reflexiones, se verifica la doctrina de la participación en la doctrina de la forma de Santo Tomás.

3.7. La materia participa de la belleza

Santo Tomás comenta el pasaje en que Dionisio afirma que lo no-existente participa de lo bello y lo bueno[387]. Lo hace de un modo muy distinto a San Alberto, quien dedicó una cuestión entera a tratar la relación entre la materia y la belleza.

«et ulterius, etiam, audacter *hoc dicere* poterimus *quod non-existens*, idest materia prima *participat pulchro et bono*, cum ens primum non-existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino: quoniam pulchrum et bonum *laudatur* in Deo per *omnium ablationem*; sed in materia prima, consideratur ablatio per defectum, in Deo autem per excessum, in quantum supersubstantialiter existit»[388].	«y por último, además, se puede *decir* audazmente *que lo no-existente*, esto es, la materia prima, *participa de lo bello y lo bueno*, en cuanto el ente primero no-existente tiene cierta semejanza con lo bello y bueno divino: pues a lo bello y lo bueno *se los alaba* en Dios por su *separación* de todas las cosas. En la materia prima se considera la separación por defecto, en Dios en cambio

[385] *In De div. nom.*, n. 345.
[386] Cf. *In De div. nom.*, n. 338.
[387] «non-existens participat pulchro et bono», Dionisio, *De div. nom.*, n. 140.
[388] *In De div. nom.*, n. 355.

	por exceso, en cuanto existe supersubstancialmente».

Santo Tomás indica brevemente que existe una semejanza entre la materia prima y la belleza y el bien divinos: la separación de todo. Pero en el caso de lo divino es por exceso, y en el caso de la materia prima por defecto. Este es un modo muy remoto de «participación» y de semejanza. Santo Tomás no incorpora aquí nada de lo dicho por Alberto respecto de la participación *simpliciter* y *secundum quid* de la materia en la belleza. Tampoco pone la *proportio* del lado de la materia como hizo San Alberto. Este es todo el tratamiento que Santo Tomás dará a la materia en esta sección del comentario dedicada a la belleza como nombre divino. Aquí la idea de que la materia participa de lo bello es de Dionisio, pero la explicación de Santo Tomás de participación por separación no parece del todo satisfactoria.

La ausencia de la categoría *materia* en el comentario de Santo Tomás dedicada a la belleza es notable. Mientras que Alberto menciona el término *materia* más de doscientas veces, en el comentario de Tomás aparece solamente tres veces, dos de las cuales están en el texto recién comentado[389].

Sin embargo, en la lección 21, ya fuera de la discusión de la belleza como nombre divino, Santo Tomás discute si la materia es mala en sí misma. Indica que Aristóteles enseña que la materia no es no-ser, ni mala, sino por accidente[390]. Lo mismo dice Dionisio y lo prueba de tres modos. El primero, que atañe a nuestro tema, es por comparación a la forma.

«Quarum prima, sumitur per comparationem ad formam, quae talis est: materia potest dupliciter considerari: uno modo, ut sub forma existens et sic habet participationem formae quantum ad esse substantiale et pulchritudinis quantum ad commensurationem et decorem, ad quem	«La primera se toma en relación con la forma, que es esta: la materia puede considerarse de dos maneras: una, como existe bajo la forma y de esta manera participa de la forma en cuanto al *esse* sustancial y de la belleza en cuanto a la conmensuración y al *decor*, para el cual

[389] La tercera vez es para mostrar un ejemplo de cómo cosas disímiles pueden convenir en algo, como los contrarios pueden convenir en el género y la materia. Cf. *In De div. nom.*, n. 361.
[390] Cf. *In De div. nom.*, n. 559.

operantur etiam accidentia intrinseca et etiam ornatus quantum ad exteriora quae ipsam circumstant. Alio modo potest accipi materia prout intelligitur *secundum seipsam*, praeter praedicta, quasi carens *qualitate et* omni *forma*. Et si aliquis dicat quod materia sic accepta sit primum malum dicunt quod facit omnia mala. *Materia* autem *secundum seipsam existens sine qualitate et forma* non potest aliquid facere, quia principium agendi est forma per quam aliquid est actu»[391].	también obran los accidentes intrínsecos y el ornato en cuanto a las cosas externas que lo rodean. La materia se puede entender de otra manera, *por sí misma*, más allá de lo dicho, es decir, carente de *calidad y* toda *forma*. Y si alguien dijera que la materia así entendida es el primer mal, diría que es la fuente de todo mal. Pero *la materia que existe en sí misma sin calidad y sin forma* no puede hacer nada, porque el principio agente es la forma en virtud de la cual algo está en acto, y cualquier cosa obra en cuanto está en acto».

La materia, por tanto, en cuanto participa de la forma, participa del *esse* sustancial y de la belleza. Aquí Santo Tomás precisa que dicha participación es en cuanto la conmensuración y el *decor*, como elementos de la belleza, para los cuales se operan los accidentes intrínsecos y el ornato en cuanto a las cosas externas que lo rodean. Es peculiar que, en esta exposición de la participación de la materia, el alcance de dicha participación llegue hasta el ornato que considera las cosas externas que rodean la forma. Quizás se pueda admitir un eco lejano del «partes proporcionadas de la materia» de San Alberto, en la medida en que la materia participa de cierta conmensuración y *decor* por su relación a la forma, pero es una participación inacabada por no tener actualización.

Este es el único pasaje en que Santo Tomás expone el rol de la materia en la belleza del compuesto hilemórfico. Una muestra más de otra reflexión del Aquinate sobre la belleza que no habría llegado a nosotros, si el contexto no se lo hubiese exigido.

B. Efectos de la belleza

El texto de Dionisio expresa que la belleza es causa efectiva (eficiente), causa final y causa ejemplar.

[391] *In De div. nom.*, n. 560.

1. Causa eficiente

Dionisio afirma que la belleza es principio de todas las cosas bellas, como causa «efectiva», y es motora y continente por amor a la propia belleza[392].

«Dicit ergo primo quod pulchrum quidem *est principium ómnium sicut causa efectiva* dans esse; *et* sicut causa *movens et* sicut causa *continens*, idest conservans omnia; haec enim tria videntur ad rationem causae efficientis pertinere: ut det esse, moveat et conservet. Sed causa agens, quaedam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfeti, nondum habentis quod desiderat; sed agentis perfecti est ut agat per amorem eius quod habet et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa effectiva et motiva et continens, *amore propriae pulchritudinis*. Quia enim propiam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicatinem suae similitudinis»[393].	«Dijo primero que lo bello *es principio de todo como causa efectiva*, que da el *esse*; y como causa *mueve* y como causa *contiene*, esto es, conserva todo; vemos que estas tres pertenecen a la *ratio* de la causa eficiente: dar el *esse*, mover y conservar. Pero la causa agente, hace algo por el deseo del fin; la que es imperfecta, no tiene lo que desea. Pero el agente es perfecto cuando obra por amor a aquello que tiene y por esto se añade que lo bello, que es Dios, es causa eficiente, y motora y continente, *por amor a la propia belleza*. Porque tiene la propia belleza, la quiere multipliciar, según sea posible, esto es por la comunicación de su semejanza».

Santo Tomás dice que dar el *esse*, mover y contener es de la *ratio* de la causa eficiente, e interpreta que la belleza podría ser causa eficiente en cuanto al motivo por el que obra: el deseo del fin, que en este caso es su propia belleza. La idea está en el texto de Dionisio, que Santo Tomás enfatiza. Sin embargo, el motivo para causar difiere de la causa misma, cosa que Santo Tomás no comenta. Santo Tomás no presenta en el resto de su obra un vínculo entre la causa eficiente y la belleza, por lo que podemos inferir que lo dicho aquí es solo un esfuerzo por hacer entendible el texto de Dionisio.

2. Causa final: todo está hecho para imitar la belleza divina

Dionisio también indica que la belleza es causa final, cosa que Santo Tomás comenta.

«Secundo ait quod pulchrum, quod est Deus, est *finis omnium sicut finalis causa* omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam	«En segundo lugar dice que lo bello, que es Dios, es *fin de todo como causa final* de todas las cosas. En efecto, todo ha sido hecho para que imite de algún modo la belleza divina».

[392] «et est principium omnium pulchrorum, sicut effective causa et movens et continens amore propriae pulchritudinis», Dionisio, *De div. nom.*, n. 140.
[393] *In De div. nom.*, n. 352.

pulchritudinem qualitercumque imitentur»[394].	

Santo Tomás expresa el ordenamiento al fin último con otra definición aplicada a todo lo creado, en términos de imitación de la belleza divina: todo fue hecho para imitar la belleza divina, cada uno a su modo. Como vimos, al presentar la doble consonancia de la belleza, Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, dijo que el «convocar» correspondía al fin último de las cosas. Aquí se precisa que este «llamado» es a imitar la belleza divina, la cual constituye su causa final. Se toca así el sentido último de todas las cosas en vínculo a la belleza.

3. Causa ejemplar: la formación y representación es de lo bello

Santo Tomás también comenta la condición de causa ejemplar de la belleza:

«Tertio, est causa *exemplaris*, quia omnia distinguuntur *secundum* pulchrum divinum et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare, nisi ad pulchrum»[395].	«En tercer lugar, es causa *ejemplar*, porque todas las cosas se distinguen *según* lo bello divino. Signo de esto es que nadie quiere darle forma ni representar sino para lograr lo bello».

Santo Tomás dice que ninguno se preocupa de formar o representar sino lo bello. El sentido de la representación es la imitación de un ejemplar. Esto tiene una referencia a la belleza ejemplar de Dios, pero también podría considerarse el embrión una teoría de la creación artística, no desarrollada aquí. Se destacan dos aspectos importantes de su manera de entender la belleza de las criaturas: la participación y la semejanza-imitación respecto de la belleza divina.

Respecto de estas causalidades, daría la impresión de que su pertenencia a la *ratio* de la belleza no es del todo consistente, porque podría haber riesgo de confundir a Dios en cuanto bello, con lo bello en cuanto Dios. Si contrastamos esto con el resto de su obra, la belleza aparecerá principalmente como causa formal. Como causa final solo

[394] *In De div. nom.*, n. 353.
[395] *In De div. nom.*, n. 354.

en tanto se identifica con el bien. No vuelve a expresarse sobre la belleza en cuanto causa ejemplar ni eficiente.

4. Lo bello y lo bueno son lo mismo, todos los desean

La identidad y la distinción entre bien y belleza reciben un tratamiento fundamental en este comentario. Dionisio presenta este íntimo vínculo en la presentación de la belleza como nombre divino, al afirmar que los santos teólogos alaban a este «Bueno» como bello, belleza, amor y amable[396]. En su obra previa y futura, la autoridad de Dionisio siempre es referida cuando quiere expresar la identidad entre el bien y la belleza.

«Deinde, cum dicit: *propter quod* et cetera, infert quoddam corollarium ex dictis; et dicit quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia *desiderant pulchrum et bonum*, sicut *causam* omnibus modis; et quia nihil est *quod non participet pulchro et bono*, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam»[397].	«De ahí, cuando dice: *propter quod*, etc., se infiere el corolario de lo dicho; y dice que, porque de todos los modos lo bello es causa de todo, es que lo bueno y lo bello son lo mismo, porque todos *desean lo bello y lo bueno*, como *causa* de todos los modos; y como no hay nada *que no participe de lo bello y lo bueno* en tanto cada ente es bueno y bello según la forma propia».

Este texto afirma la identidad de lo bueno y lo bello de modo muy radical, pues lo bello es causa de todo en todos los modos, todos desean lo bello y lo bueno y no hay nada que no participe de lo bello y lo bueno. Santo Tomás sigue lo dicho por Dionisio.

5. Lo bello añade a lo bueno la ordenación a la *vis cognoscitiva*

El siguiente pasaje es un hito fundamental en la doctrina sobre la belleza de Santo Tomás respecto de la distinción entre el bien y la belleza. No puede haber sido ajena a Santo Tomás la coincidencia exacta entre la *duplex consonantia* de la belleza del universo y los dos órdenes que corresponden al bien del universo, lo cual confirma que, en cuanto a la consonancia, bien y belleza coinciden. Santo Tomás plantea la siguiente solución para la distinción entre ambos:

[396] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 132.
[397] *In De div. nom.*, n. 355.

«Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi»[398].	«Aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el sujeto, porque tanto la *claritas* como la *consonancia* se contienen bajo la *ratio* de lo bueno, difieren según la *ratio*: pues lo bello añade a lo bueno el orden a la *vis cognoscitiva*, para que sea de ese modo».

Este pasaje tiene gran relevancia por el cambio importante que presenta Tomás respecto de la *ratio* de la belleza en comparación a San Alberto y respecto de su propio *Super Sent.* y el *De veritate*. Lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto, admite Santo Tomás junto con San Alberto. Pero hace dos afirmaciones de importancia capital y que significan una novedad. La primera es que la consonancia y la *claritas* también pertenecen a la *ratio* de lo bueno. Con la asignación de la *claritas* y la proporción al bien, la belleza pierde la exclusividad respecto de estos elementos. Por lo tanto, la *ratio* propia de la belleza no puede ser dada por la consonancia y la *claritas*, cosa muy explícitamente señalada por San Alberto. Esto también es distinto de lo dicho por el mismo Santo Tomás en el *Super Sent.*, donde afirmaba que la *ratio* que distinguía la belleza del bien era la *claritas* y las «otras cosas», en alusión a la consonancia y la *magnitudo*[399]. Por lo tanto, aquí Santo Tomás se corrige. La segunda afirmación es que lo propio de la *ratio* de la belleza es el estar referida a la *vis cognoscitiva*. Si bien la *claritas* y la consonancia son esenciales a la belleza, no son suficientes para definir su *ratio*. La distinción respecto del bien viene por el orden a la *vis cognoscitiva*. Es decir, la belleza es la *claritas* y consonancia ordenadas a esta *vis*.

Andereggen afirma que este punto solo basta para «confirmar la originalidad de la captación de la belleza en la *Expositio*»[400]. Coincido. La formulación neta de que bien y belleza poseen *claritas* y consonancia en el sujeto, y que la distinción entre ambos viene por la *vis* a la que hacen referencia, es un momento muy importante en la categorización de la belleza en Santo Tomás.

[398] *In De div. nom.*, n. 356.
[399] «sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.
[400] Cf. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 161.

6. Todas las cosas aman, desean y se deleitan en lo bello y lo bueno

En la sección dedicada al Amor como nombre divino, afirma Dionisio que a todos es deseable, amable y deleitable lo bello y lo bueno[401]. Santo Tomás confirma esta doctrina, indicando que la causa de esto es que la belleza y el bien son el fin de todo.

«Dicit ergo, primo, quod, ex quo pulchrum et bonum est finis ómnium, consequens est quod *pulchrum et bonum* sit *amabile* ab omnibus, *desiderabile* et *diligibile*, quia obiectum desiderii et amoris est pulchrum et bonum»[402].	Dice, primero, que, dado que lo bello y lo bueno son el fin de todo, se sigue que *lo bello y lo bueno* sean *amables* para todos, *deseables* y *deleitables*, pues el objeto del deseo y del amor es lo bello y lo bueno»

Se afirman aquí los efectos de la belleza respecto del apetito: amor, deseo y deleite. Y la razón: ser causa final. En esto, queda claro que se identifica la belleza con el bien. Esto se ratifica en que en el desarrollo posterior que hace sobre el amor, no hay nada dedicado específicamente al amor a la belleza. Esto lo expresará más adelante también negativamente: nada es amado, sino en cuanto tiene *ratio* de bello y bueno:

«Et iterum haec virtus attribuitur rebus creatis a Deo, qui est pulcher et bonus, *propter pulchrum et bonum*, quod est proprium obiectum amoris. Nihil enim amatur, nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni»[403].	«Y de nuevo, este poder atribuido a las cosas creadas por Dios, que es bello y bueno, *según lo bello y lo bueno*, que es el objeto propio del amor. Pues nada es amado, si no según que tiene la *ratio* de lo bello y de lo bueno».

7. No es bello porque lo amamos, lo amamos porque es bello

Celo es otro nombre divino, que Santo Tomás comenta en la lección 10, el cual también está ligado a la belleza y la bondad. Este pasaje es muy importante porque confirma la objetividad de lo bello y la prioridad de lo bello respecto de su conocimiento y de su amor.

«Invenitur etiam in zelo et amore humano, alia conditio per quam differt a divino: amor enim in nobis causatur et similiter zelus ex pulchritudine et bonitate; non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus,	«En el celo y el amor humano, hay otra condición por la cual difiere del divino: el amor en nosotros, y similarmente el celo, es causado por la belleza y la bondad. Algo no es bello porque nosotros lo amamos, sino

[401] «Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile», Dionisio, *De div. nom.*, n. 156.
[402] *In De div. nom.*, n. 400.
[403] *In De div. nom.*, n. 425.

sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur; voluntas autem Dei est causa rerum et ideo amor suus facit bona ea quae amat et non e converso: quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra; et hoc est quod dicit quod Deus dicitur Zelotes, sicut *per quem* fiunt *zelabilia*, idest intense amabilia, ea quae sunt volita vel *desiderata* ab Ipso vel a quibuscumque aliis. Contingit autem, quandoque, quod etiam nos facimus quaedam amabilia quae sunt ex opere nostro, sed tamen non omnia quae operamur amabilia sunt; facimus enim interdum mala et defectiva opera; Deus autem omnia quae facit, ex hoc ipso sunt bona et amabilia; et hoc est quod subdit quod Deus dicitur Zelotes, sicut omnibus quae per eius providentiam proveniunt, *existentibus zelabilibus*, idest amabilibus intense.	que, porque algo es bello y bueno, es amado por nosotros; en efecto, la voluntad nuestra no es causa de las cosas, sino es movida por las cosas. La voluntad de Dios, en cambio, es causa de las cosas y así, por tanto, el amor suyo hace buenas las cosas que ama y no al revés. Porque su bondad lo mueve a sí mismo en sí mismo, lo que no hace la nuestra. Y esto es lo que dice, que a Dios se le dice celoso, como *por el cual* se hacen *las cosas celadas*, esto es, las intensamente amables, las cosas que son queridas y *deseadas* por el Mismo y por cualquier otro. Sin embargo, a veces sucede que nosotros hacemos algunos amables que son a partir de nuestro obrar, pero no todas las cosas que hacemos son amables; hacemos también obras malas y defectuosas. Dios todo lo que hace, por eso mismo son buenas y amables; y aquí es que añade que a Dios se le dice Celoso, todas las cosas que provienen de su providencia, *existentibus zelabilibus*, esto es, amables intensamente.
Sic igitur, finito eo quod dicere intendebat de bono et pulchro et amore, subiungit, quasi ex praemissis colligendo, quod *amabile et amor totaliter est pulchri et boni*. Sic amor et praeexistit in pulchro et bono sicut in subiecto, quamvis non proprie dici possit primum pulchrum et bonum, scilicet Deus, subiectum alicuius; et iterum, propter pulchrum et bonum fit et praeexistit amor et amabilitas in rebus, sicut propter causam»[404].	Así pues, habiendo dicho lo que intentaba decir sobre lo bueno, lo bello y el amor, añade -como si se infiriese de lo anterior- que *lo amable y el amor son totalmente de lo bello y lo bueno*. Así, el amor se da previamente en lo bello y lo bueno como en un sujeto, aunque no se puede decir estrictamente que el primer bello y bueno, es decir, Dios, sea sujeto de algo. Una vez más, por lo bello y lo bueno, como si ambos fueran su causa, se dan el amor y la amabilidad en las cosas.

El valor metafísico de este pasaje es alto, pues sitúa al ente creado entre la voluntad divina y la voluntad humana. Además, está descrito respecto de la belleza de las cosas. La voluntad de Dios es causa de las cosas y por eso su amor hace buenas y bellas las cosas que ama. Nuestra voluntad no causa las cosas, sino que es movida por ellas. Algo no es bello y bueno porque lo amamos, sino que, porque es bello y bueno, nosotros lo amamos.

[404] *In De div. nom.*, n. 439.

8. La belleza se recibe a modo de gracia

En la primera frase de su exposición de la belleza como nombre divino, Dionisio presenta el rasgo *gracioso* o *gratuito* de la belleza: a Dios le corresponden todos aquellos nombres que convengan a la belleza, fuentes de belleza y llenos de gracia[405].

«Dicit ergo, primo, quod hoc supersubstantiale *bonum* quod est Deus *laudatur a sanctis theologis* in sacra Scriptura *sicut pulchrum*; Cant. I: *ecce tu pulcher es, dilecte mi; et sicut pulchritudo*; Psalm. 95: *confessio et pulchritudo in conspectu eius; et sicut dilectio*: I Ioan. 4: *Deus caritas est, et sicut diligibile*, ut in auctoritate canticorum inducta; *et quaecumque aliae sunt convenientes* Dei *nominationes*, ad pulchritudinem pertinentes: sive per causalitatem pulchritudinis, quod dicit propter pulchrum et pulchritudinem; sive secundum quod pulchritudo *gratiose* habetur, quod dicit propter dilectionem et diligibile»[406].	«Dice luego, primero, que este *bien* supersubstancial que es Dios *es alabado por los santos teólogos* en la Sagrada Escritura *como bello*. Cantar I: *bello eres, amado mío*; *y como belleza*; Salmo 95: *majestad y belleza en su presencia*; *y como dilección*: 1Juan 4: *Dios es caridad; y como deleitable*; como es indicado por la autoridad del Cantar de los Cantares. *Y cualquiera de las otras denominaciones convenientes* a Dios, y pertinentes a la belleza, ya sea por la causalidad de la belleza, puesto que se dice según lo bello y la belleza; ya porque se tiene la belleza *graciosamente*, entonces se dice según dilección y deleitable».

Sobre los nombres «belleza», «bello», «amable», «amor», Santo Tomás aporta fundamentación bíblica. Sobre los nombres de lo bello que expresan la gracia, Santo Tomás señala la razón de que estos nombres sean apropiados: señala el modo como se recibe la belleza: se obtiene gratis, al modo de la gracia. Es una característica de los efectos de la belleza en quien la recibe. Según Andereggen, Santo Tomás era sensible al hecho de que la belleza tiene relación con la manera esencial en que Dios se entrega, y en ese sentido, un vínculo especial con la gracia divina[407]. Esto además tiene relación con la concreción de la belleza en su relación con la moral, particularmente la moral cristiana que implica la acción de la gracia divina en el sujeto, pues Santo Tomás desarrollará la idea de que la gracia embellece el alma de quien la recibe.

[405] «Hoc bonum laudatur a sanctis theologis et sicut pulchrum et sicut pulchritudo et sicut dilectio et sicut diligibile et quaecumque aliae convenientes sunt pulchrificae et gratiose habitae pulchritudinis nominationes», Dionisio, *De div. nom.*, n. 132.
[406] *In De div. nom.*, n. 334.
[407] Cf. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 149.

C. Causas de la belleza

1. El *supersubstantiale pulchrum* es causa de la consonancia y *claritas* de todo

Dionisio plantea que el motivo por el que se le dice belleza a Dios es por ser la causa de toda belleza. Santo Tomás comenta:

«Dicit ergo primo quod Deus qui est *supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo* propter hoc quod *ómnibus* entibus creatis dat *pulchritudinem*, secundum *proprietatem uniuscuiusque*: alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia huius et illius corporis. Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est *causa consonantiae et claritatis* in omnibus»[408]	«Luego, dice primero que Dios, quien es el *bello supersubstancial, se dice belleza* por aquello que a *todos* los entes creados les da *belleza*, según *la propiedad de cada uno*: una es la belleza del espíritu y otra la del cuerpo, y una la de este y otra la de aquel cuerpo. Y en qué *consistit* la *ratio* de la belleza lo muestra cuando añade que así entrega Dios la belleza, en cuanto es *causa de la consonancia y la claritas* en todas las cosas».

Dios da la belleza a todos los entes creados, según la propiedad de cada uno. En este pasaje no explica en qué sentido, pero sí afirma la universalidad de la causalidad de Dios.

2. Dios es causa de la *claritas* como participación en la semejanza

Dionisio plantea la analogía de los rayos embellecedores, que Santo Tomás desarrolla para explicar cómo se transmite la *claritas* divina:

«Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, *cum* quodam *fulgore*, traditionem sui *radii* luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem *traditiones* fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt *pulchrificae*, idest facientes pulchritudinem in rebus»[409].	«Cómo es Dios causa de la *claritas*, lo muestra diciendo que Dios introduce en todas las creaturas, *con* cierto *fulgor*, la transmisión de su *rayo* luminoso, que es la fuente de toda luz. Las *transmisiones* fúlgidas de rayos divinos, deben ser entendidas como la participación de la semejanza y estas transmisiones son *pulcríficas*, esto es, que hacen la belleza en las cosas».

Según Santo Tomás, la frase en la que Dionisio muestra *cómo* («quomodo») es Dios causa de la *claritas* es: «cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii

[408] *In De div. nom.*, n. 339.
[409] *In De div. nom.*, n. 340.

ipsius traditiones». Santo Tomás da sentido a esa densa frase simbólica en lenguaje metafísico: estas transmisiones fúlgidas deben ser comprendidas como participación en la semejanza. En este pasaje que es una exposición concreta de la *claritas* no hay referencia a la forma. Santo Tomás no usará la terminología de Dionisio posteriormente («rayos fúlgidos», etc.), pero el vínculo de la belleza con la *claritas* divina será una constante en su obra.

3. El bien viene de una causa perfecta, el mal de defectos particulares

Dice Dionisio que el bien surge de una causa, el mal de defectos particulares[410]. Santo Tomás comenta que esto sucede tanto en lo natural como en lo moral, y aplica esto a la belleza.

«Ponit ergo primo tres considerationes: quarum prima est quod ex omnibus colligi potest quod *bonum* procedit *ex una et* perfecta *causa, malum autem* procedit *ex multis particularibus defectibus.* Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in moralibus. Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod corpus, quantum ad omnes partes, est bene proportionatum, sed ad hoc quod sit turpitudo vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter, ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum omnes debitas circumstantias, quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus. Et ideo Philosophus dicit in II Ethic. Quod bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter»[411].	«Pone primero tres consideraciones: la primera es que de todo se puede colegir que el *bien* procede *de una causa* perfecta, *el mal en cambio* procede *de muchos defectos particulares*. Y esto es evidente en las cosas naturales, y también en las morales. La salud y la belleza son causadas por esto: que el cuerpo, en cuanto a todas las partes, está bien proporcionado, pero para aquello que es fealdad o enfermedad, basta con que no haya la debida proporción en cualquier parte. Según esto, hay muchas formas de ser enfermo o feo, pero un modo de ser sano y bello. De modo semejante, el acto requiere ser conmensurado según todas las debidas circunstancias, pues si cualquiera de ellas se destruye, sucede el acto vicioso. Y esto es lo que dice el Filósofo en *Etica* II, que el bien se obtiene de un modo, el mal de muchos».

Este texto ilustra a partir del ámbito corpóreo lo que sucede en el ámbito moral. En los cuerpos, para que haya salud y haya belleza, todas las partes del cuerpo deben estár bien proporcionadas. Basta con que no haya la debida proporción en cualquier parte para que surja la enfermedad o la fealdad. De este modo hay muchas formas de ser

[410] «Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus», Dionisio, *De div. nom.*, n. 237.
[411] *In De div. nom.*, n. 572.

feo, pero una sola de ser bello. Santo Tomás confirma este contenido con otra autoridad: Aristóteles. Cuando Santo Tomás comente el pasaje de la *Ética a Nicómaco* en que se afirme este principio, citará, a su vez, a Dionisio.

4. La causa de la armonía: la sabiduría y belleza divinas

Al tratar la armonía más arriba, vimos que Santo Tomás asigna su causa a la sabiduría divina[412]. La belleza está intrínsecamente ligada al orden[413]. Y el orden depende de la sabiduría. Con lo que la sabiduría divina es la causa última de la belleza de los entes.

5. La causa de la unidad en el orden: la simplicidad de la naturaleza divina

El siguiente pasaje pone el fundamento para la unidad de varias partes que supone la consonancia.

«Dicit ergo primo quod *propter* praedictam simplicem naturam est quaedam *una et indissolubilis complexio omnium, secundum* scilicet quod omnia conveniunt in uno ordine universi qui indissolubilis manet secundum quod ex Deo in ipso universo quaedam harmonia, idest proportionata concordia causatur; et hoc est quod exponit, subdens*: et concordatur consonantia perfecta*. Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia»[414].	«Dice pues primero que *por* la antedicha simple naturaleza hay cierta *una e indisoluble complexión de todo, según* que todas las cosas convienen en un orden del universo que permanece indisoluble según que a partir de Dios se causa en este mismo universo cierta armonía, esto es, concordia proporcionada. Y eso es lo que expone, añadiendo: *y es concordada una consonancia perfecta*. Nada es la armonía, sino la consonancia concordante [pacífica]».

Así se afirma el principio primero de unidad que está en toda proporción: la unidad divina. Vimos más arriba que Santo Tomás había definido la consonancia como «cualquier unión entre cosas». Aquí se indica la causa de dicha unión.

D. Fealdad

1. De la privación se sigue la fealdad

El contexto de este pasaje es considerar si existe el mal absoluto. Santo Tomás explica que el mal es privación, por lo que se da en algo existente y que por existir es bueno.

[412] Cf. *In De div. nom.*, n. 59.
[413] Cf. *In De div. nom.*, n. 650.
[414] *In De div. nom.*, n. 908.

Si se destruye toda forma y todo orden, no hay mal existente posible. Aplica lo dicho a la belleza.

«Dicit ergo primo quod, sicut dictum est quod in daemonibus et in animabus non est malum quasi aliquid existens, ita et *neque in corpore est malum* quasi aliquid existens. Malum *enim* corporis dicitur esse vel *turpitudo* vel *infirmitas* et utrumque horum *est defectus* alicuius *formae* aut *privatio* alicuius ordinis. Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitudo. Nec tamen ita est malum in corpore quod omnino privetur forma et ordine, qua si totaliter tolleretur omnis forma et omnis ordo per consequens totum id quod est in pulchritudine, nec *ipsum corpus* remanere posset et per consequens neque turpitudo corporis. Unde patet quod hoc quod dicitur turpe non est totaliter malum, nihil retinens de bono, *sed* est *bonum* minoratum a debita perfectio»[415].	«Dice primero que, así como se ha dicho que en los demonios y en las almas no hay mal, si no hay algo que existe, tampoco *en el cuerpo hay mal* sino en algo que existe. El mal en el cuerpo se dice que es *fealdad* y *enfermedad* y cualquiera de ellos *es el defecto* de alguna *forma* o *privación* de algún orden. Se requiere para la belleza y la *claritas* la forma y la conmensuración que corresponde al orden. Cualquiera que sea la privación, se sigue la fealdad. No hay mal en el cuerpo si se priva de toda forma y orden. Si se destruye toda forma y todo orden, por consecuencia todo aquello que hay en la belleza, el *cuerpo mismo* no puede permanecer, y por lo tanto tampoco la fealdad del cuerpo. De donde queda claro que esto que se dice feo no es totalmente malo, que no retiene nada de bueno, sino que es *bueno* pero disminuido respecto de la perfección debida».

Para que haya fealdad, debe haber primero un cuerpo. Si este cuerpo carece de la debida forma y del debido orden, y ahí surge la fealdad. Fealdad se define como el defecto de la forma y la privación del orden. Es de notar que la conmensuración depende del orden, y que se reafirma el vínculo entre la forma y la *claritas*. Por otro lado, queda claro que la belleza supone una debida perfección, y la fealdad su disminución.

2. El bien viene de una causa perfecta, el mal de defectos particulares

Este pasaje lo vimos al tratar que el bien, la belleza y la salud, que son bienes corporales, surgen de una causa perfecta, comentando el siguiente texto de Dionisio: «Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus»[416]. En este mismo pasaje se indica la causa de la fealdad: cualquier defecto particular, que pueden ser muchos.

[415] *In De div. nom.*, n. 554.
[416] Dionisio, *De div. nom.*, n. 237.

«sed ad hoc quod sit turpitudo vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. […] Et ideo Philosophus dicit in II Ethic. Quod bonum contingit uno modo, malum vero multipliciter»[417].	«pero para aquello que es fealdad o enfermedad, basta con que no haya la debida proporción en cualquier parte. Según esto, hay muchas formas de ser enfermo o feo, pero un modo de ser sano y bello. […] Y esto es lo que dice el Filósofo en *Etica* II, que el bien se obtiene de un modo, el mal de muchos».

E. Breve consideración final

Si bien este texto es lo más sistemático que escribió Santo Tomás sobre la belleza, no suele ser un texto prioritario en el estudio de la obra tomista, y las pocas traducciones que tiene[418] muestran este aparente desinterés. El hecho de que sea un comentario y la reverencia que Santo Tomás tenía por el autor –en esa época todavía se lo consideraba discípulo de San Pablo– ha llevado a la discusión de su valor. Sin embargo, Santo Tomás suele ser cuidadoso en no endosar opiniones con las que no coincide. Este texto no es la excepción. Incluso con las cautelas con las que debe considerarse, este comentario contiene ideas fundamentales del propio Santo Tomás respecto de la belleza, consistentes con su pensamiento previo y posterior.

Dionisio tiene una terminología propia respecto de Dios como bello, llamándolo *Superpulchrum*, *supersubstantiale pulchrum*, *superpulcher*, etc. Santo Tomás es respetuoso de dicha terminología y explica su sentido. Sin embargo, no volverá a usarla en su obra futura, y por lo tanto podemos considerar que esta terminología no es relevante para su *ratio* de la belleza. Por otro lado, también explica y usa aquí la distinción entre *pulchrum* y *pulchritudo* según la relación a la participación. Sin embargo, posteriormente usará *pulchrum* y *pulchritudo* de manera indistinta. Por lo tanto, no asumió el sentido técnico de dicha distinción terminológica.

[417] *In De div. nom.*, n. 572.

[418] No hay ninguna al inglés, francés o italiano. Al castellano existe una traducción de solo estas dos lecciones dedicadas a la belleza: *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo: Tres lecturas dominicas en torno al Pulchrum, textos y estudios*, Hugo Costarelli (editor), Cuadernos Medievales de Cuyo 8, CEFIM, SS&CC ediciones, Mendoza 2014.

El diálogo con el neoplatonismo es importante: es perceptible en la asimilación de la participación[419], en la transmisión de la luz desde la fuente originaria divina, e incluso en la expresión del segundo tipo de consonancia, que Santo Tomás dice que se puede entender «al modo de los platónicos», según el orden jerárquico ontológico referido, indicando, aunque no definiendo, que es una manera de comprensión posible. Santo Tomás es consciente del esquema metafísico subyacente en esta comprensión dionisiana de la *proportio*, y admite su validez.

Un argumento a favor de la originalidad de este texto son las notables diferencias que tiene respecto del comentario de San Alberto. Una primera diferencia es la extensión: el comentario de Tomás es considerablemente más breve que el de Alberto (aproximadamente la cuarta parte). La metodología también es diferente. San Alberto en cada lección introduce el texto de Dionisio, luego lo divide y comenta, explicándolo con sus propias palabras, para luego tratar temas puntuales por medio del método de la cuestión disputada: objeciones, solución y respuestas. Santo Tomás no usa ese método, sino que divide el texto en lecciones, en las que explica el texto comentado de modo continuo. Además, en la manera de interpretar a Dionisio, Santo Tomás no hay dependencia perceptible de Alberto Magno.

Las diferencias conceptuales son también importantes. La primera diferencia es que Alberto concentra su exposición en la forma. Santo Tomás no considera la definición de San Alberto «splendor formae super partes proportionatas et terminatas materiae», y tampoco presenta la relación entre *claritas* y proporción en los términos propuestos por Alberto. Aunque vincula la *claritas* a la forma, no pone la proporción del lado de la materia. Por otro lado, es notable que en el largo pasaje donde expone la *consonantia*, Tomás dedique muy poco desarrollo a la proporción de la cosa en sí misma[420]. En esa sección ni siquiera aparece el término *forma*. San Alberto busca describir la causalidad divina de lo bello al interior del ente, Santo Tomás en la

[419] «El presentar la perfección de la belleza en conexión con la participación en general, no es una operación extrínseca en Dionisio y Santo Tomás; por el contrario, su relación es estructural y plena de contenido y de sugerencia», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, Buenos Aires 1989, p. 152.
[420] Hay menciones breves, pero el comentario no está estructurado según el ente particular.

totalidad del universo. Además, San Alberto explica los diferentes modos de imperfección del ente creado a partir de los diferentes tipos de configuración formal[421], Santo Tomás solo indicando su particularización y variabilidad. San Alberto vincula la consonancia a la potencialidad de la materia. Santo Tomás, en cambio, vincula la forma a la *claritas* y el orden al fin a la consonancia[422]. Nunca vinculará la proporción a la materia. Además, el modo de interpretar «convocar» y «congregar» difiere. Alberto explica ambos a partir de la forma, como elementos adicionales de la *ratio* de lo bello. Santo Tomás, en cambio, asigna el *vocans* y el *congregans* a la consonancia. Es una estructuración con diferencias notables.

Los aportes propios de Santo Tomás son importantes. En ningún otro pasaje de su obra queda tan explícitamente indicado el vínculo de la *claritas* de la belleza con el *esse* de las cosas. Aunque Santo Tomás no centre su exposición en la forma, sí realiza afirmaciones fundamentales respecto de la forma y la belleza, la *claritas* y el *esse*. Además, en ninguna otra obra aparece una descripción de tantos distintos tipos de consonancia vinculados a la belleza. Por otro lado, en ninguna otra obra presenta Santo Tomás, en el entorno de la belleza, una definición de consonancia o proporción. En eso también el comentario es importante. Estas dos determinaciones de la belleza, la *claritas* y la proporción, están expresadas en este comentario con una profundidad notable[423].

Por último, este texto tiene un hito fundamental: Santo Tomás propone su solución definitiva para resolver la identidad y distinción entre bien y belleza: *claritas* y proporción también pertenecen al bien y lo propio de la belleza es su orientación a la *vis cognoscitiva*. Esta sola afirmación basta para confirmar la importancia capital de este comentario. Curiosamente, Kovach no mencionó este tema fundamental en la

[421] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 93.
[422] *In De div. nom.*, n. 367.
[423] «Si la claridad daba la última explicación metafísica de la dimensión esencial de las cosas, la consonancia la da de su visión existencial. Claridad y consonancia, esencia y existencia encuentran su coincidencia más profunda en el ser, *esse*, del que surgen como origen primordial las dos dimensiones», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 158. También. Cf. p. 154.

evaluación que hace de los principales temas relacionados a la belleza que Santo Tomás trata en esta obra, lo cual constituye un vacío importante de su análisis de esta obra y de su estudio según la perspectiva cronológica[424].

En el *In De div. nom.*, Santo Tomás no incluye *magnitudo* como parte de la *ratio* de la belleza. Esto no significa que descarte este elemento, pues aparecerá posteriormente en su obra, sino indica su modo de tratar la belleza según la obligación del contexto: en este caso, el respeto a la autoridad del autor comentado o el rigor respecto del género de su texto: comentar a Dionisio.

[424] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, pp. 61-62.

VI. La *Suma Teológica*

En septiembre de 1265 se le asignó a Santo Tomás ir a Roma para fundar un *studium* para la formación de los frailes elegidos para los diversos prioratos de la provincia dominica romana. Insatisfecho con la formación de los teólogos[425], consideró originalmente reescribir el *Super Sent.* de Pedro Lombardo que usó con sus estudiantes en París. Sin embargo, abandonó ese proyecto y se decidió a escribir una *ST*. Ambas obras tienen similitud en estructura y temas tratados[426]. El proyecto comenzó en Roma, pero se presume que fue madurando la idea antes, durante sus cuatro años de enseñanza a los *fratres comunes* en Orvieto. Trabajó en la *ST* durante los últimos siete años de su vida. Según Torrell, la primera parte la escribió en Roma, desde 1265-6 hasta septiembre de 1268, cuando tenía unos 41-2 años. La segunda parte la escribió en Paris, entre 1271-1272. La tercera parte la inició también en París, y la continuó en Nápoles hasta el 6 de diciembre de 1273, fecha en que dejó de escribir[427]. Dejó la *ST* en la *Tertia pars*, q. 90, en el tratado de penitencia. Fue completada con un *Suplemento*, escrito por sus discípulos, basado en su *Super Sent.* Este proyecto ocupó una buena parte de sus últimos años, junto con la enseñanza y la redacción de otras obras.

Hay consenso respecto de que la *ST* es la obra cumbre de Santo Tomás. Como indica su prólogo, tiene fines principalmente pedagógicos: ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado para el que recién está empezando sus estudios teológicos. Sin embargo, al realizar esta función pedagógica, Santo Tomás redactó una extraordinaria síntesis de filosofía y teología medieval. Respecto de la belleza, la *ST* tiene los textos de Santo Tomás que han sido más estudiados y reseñados. Es legítimo decir que los textos de esta obra dedicados a la belleza expresan su pensamiento maduro.

[425] Según Torrell hay registros de al menos dos indicaciones de la insatisfacción de Santo Tomás por la mala formación de los teólogos. Cf. Torrell, *Saint Thomas…*, pp. 144-5.
[426] Para nuestro tema, es particularmente significativo el paralelismo entre los dos pasajes en que se trata si el nombre Belleza es apropiado al Hijo en la Trinidad.
[427] Cf. Torrell, *Saint Thomas...*, p. 333.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

1. El Hijo es belleza. Integridad y perfección, proporción y consonancia, *claritas*

El primer pasaje en que Santo Tomás trata la belleza es quizás, junto con el de *ST* I, q. 5, a. 4[428], el texto más conocido de la obra de Santo Tomás sobre la belleza. Kovach lo llama el texto principal de la doctrina sobre la esencia objetiva de la belleza[429], pues trata las «condiciones esenciales» de la belleza: integridad o perfección, proporción o consonancia, y *claritas*. Como dice Eco, es la primera vez que estos tres criterios aparecen reunidos[430]. Algunos las llaman condiciones «objetivas» o «formales» para diferenciarlas de las «subjetivas», relacionadas a la visión y el placer de la otra conocida definición de Santo Tomás de la belleza: bellas son las cosas que vistas causan placer.

Este pasaje tiene un antecedente fundamental[431] en el texto del *Super Sent.* que trata el mismo tema y con referencia a los mismos autores. Se trata, en el contexto teológico trinitario de estudiar los atributos apropiados de las personas divinas, de saber por qué corresponde decirle Belleza al Hijo[432]. Este artículo depende de la misma frase de Hilario que fue comentada por Agustín y por Pedro Lombardo: «aeternitas est in Patre, species in Imagine, usus in munere». Aquí hace lo mismo que hizo en el *Super Sent.* para interpretar dicha tradición: Considerar que Hilario llamó al Hijo *species*, que San

[428] Este texto está antes en la *Suma Teológica*, pero corresponde a los efectos de la belleza.
[429] «Haupttext der Lehre über das objektive Wesen der Schönheit», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 113.
[430] «Here for the first time we find the three formal criteria of beauty all together; and it is only here that Aquinas provides a systematic formulation of the three», Eco, *The Aesthetics…*, p. 65. La segunda frase no es tan cierta. Ya hubo desarrollos sistemáticos importantes en el *Super Sent.* y en el *In De div. nom.*
[431] Hasta un comentarista serio como Eco prescindió de esta referencia básica cuando realizó su análisis de este texto de la *ST*: «Aquinas's first reference to two of these features, consonance and clarity, occurred in his *Commentary on the Divine Names*». Eco, *The Aesthetics…*, p. 65.
[432] En la cuestión 27, Santo Tomás pasa de considerar la esencia divina en su unidad, a considerar la Trinidad. A partir de la cuestión 39, luego de estudiar las Personas divinas en absoluto, se dedica a estudiarlas en relación a la esencia, las propiedades, los actos nocionales y la comparación de las personas entre sí. La cuestión 39 trata la relación de las personas a la esencia, y el artículo 8 los atributos esenciales asignados a cada persona: «essentialia personis attributa»

Agustín indicó que significaba *pulchritudo*, definir belleza, y aplicar la definición de la belleza al Hijo, para mostrar la validez de dicha apropiación.

Esta vez Santo Tomás decide resolver el problema presentando primero una metodología de conocimiento: al estudiar una criatura, aparecen cuatro modos de considerarla, en el siguiente orden: Se considera la cosa misma absolutamente, en cuanto es un determinado ser. La segunda consideración es en cuanto la cosa es una. La tercera consideración es en cuanto tiene una facultad para operar y para causar. La cuarta consideración es según la relación que la cosa tiene con la cosa causada[433]. Al tratar a Dios, dado que llegamos a Dios a partir de las criaturas («ex creaturis in Dei cognitionem manductiur»), también aparecen estas cuatro consideraciones.

La apropiación de Hilario corresponde a la primera consideración: la consideración de Dios según su *esse* absolutamente. Lo que se diga de la belleza, por lo tanto, corresponde a este primer modo de consideración. Es importante destacar esta precisión, porque significa que lo que se diga sobre la belleza será una consideración de la belleza en el objeto bello. Es decir, esto consolida la dimensión «objetiva» de estos elementos[434]. Esto cancela la posibilidad de interpretaciones subjetivistas de la doctrina de Santo Tomás.

Dado que al Hijo le corresponde la *species* o *pulchritudo*, es preciso definir la belleza.

«Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur»[435].	«La *species* o la belleza tiene semejanza con lo propio del Hijo. Se requieren tres cosas para la belleza. Primero, la integridad o perfección, pues las cosas que son diminutas [disminuidas], por esto mismo son feas. Y la proporción debida o consonancia. Y la *claritas*, pues las cosas que tienen colores nítidos, se dice que son bellas».

[433] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8, co.
[434] Si bien la dimensión «objetiva» es necesaria, no es exclusiva. Como se vio en el *In de div. nom.*, el bien también tiene *claritas* y proporción y la distinción viene por la referencia a la *vis cognoscitiva*. En el *De veritate* también afirmó que tanto el bien como la belleza tienen *modo* y *species*. Las «condiciones esenciales» son solo un aspecto de la *ratio* de la belleza.
[435] *ST* I, q. 39 a. 8, co.

Desde el aspecto terminológico, queda claro que *species* y *pulchritudo* son presentados como sinónimos. Desde el punto de vista de una definición, se dice que «se requieren» tres cosas para la belleza. No necesariamente es una formulación exhaustiva: No dice que solo se necesitan estas tres cosas, pero sí que se las necesita. Estas son:

1. Integridad o perfección. Lo primero que llama la atención, en comparación al *Super Sent.*[436], es que ha reemplazado «magnitudo» por «integritas sive perfectio». Lo segundo que llama la atención, es que este elemento sea el primero, aunque no hay indicación de Santo Tomás sobre el orden. Santo Tomás ilustra por oposición con una afirmación general: las cosas disminuidas («diminuta»), son por eso mismo feas, explicación prácticamente idéntica a la que usó en el *Super Sent.*: los hombres, si son pequeños («parvi») son *formosi*, pero no *pulchri*, por carecer de *magnitudo*. «Diminutum», explica Santo Tomás en otro pasaje de la *ST*, es lo que tiene un déficit respecto de la regla de la razón[437], uno de cuyos sentidos fue el presentado en el pasaje del *Super Sent.* mencionado. Con esto se puede inferir que «integritas sive perfectio» incluye «magnitudo», pero lo expresa mejor.

2. Debida proporción o consonancia. Santo Tomás simplemente presenta el segundo elemento, asumiendo la sinonimia entre «proportio» y «consonantia». No ilustra con ejemplos. Solo indica que es «debida».

3. *Claritas*. Propone, con una definición nominal, un ejemplo corporal ligado a la vista: se llaman bellas las cosas que tienen colores nítidos o claros. Respecto del pasaje del *Super Sent.*, ha cambiado «habent splendentem colorem» por «habent colorem nitidum». En el *In De div. nom.*, ilustró con «habet clarum et nitidum colorem». Todas son ilustraciones vinculadas al color, en el ámbito corpóreo.

[436] Cf. *Super Sent*., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 co.
[437] «superfluum dicitur quod regulam rationis excedit, diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis». *ST* II-II, q. 168 a. 3 co. «diminutus, a, um, […] *diminished, lessened*» *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Baltimore 1948, p. 313.

En el *Super Sent.* fue muy cuidadoso en citar sus fuentes para definir la belleza: dos elementos de la definición vienen de Dionisio y uno de Aristóteles. Ahora no cita ninguna autoridad, simplemente afirma los tres elementos. Además de no citar a Dionisio, tampoco usa su referencia a Dios como causa de la consonancia y *claritas*, sino que los elementos son explicados por medio de referencias a la vida cotidiana, lo cual puede considerarse un indicio de su giro aristotélico en la manera de argumentar.

Del mismo modo como lo hizo en el *Super Sent.*, luego de enumerar las tres condiciones de la belleza, explica por qué la belleza tiene semejanza con lo propio del Hijo.

«Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, etc. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, etc. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, *tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei*, et cetera»[438].	«En cuanto a lo primero, tiene semejanza con lo propio del Hijo, en cuanto el Hijo tiene en sí verdadera y perfectamente la naturaleza del Padre. De donde, para mostrar esto, Agustín en su exposición dice: donde, esto es, en el Hijo, está la suma y primera vida, etc. En cuanto a lo segundo, conviene con lo propio del Hijo, en cuanto es imagen expresa del Padre. Pues vemos que una imagen se dice bella, si representa perfectamente la cosa, aunque sea fea. Y esto tocó Agustín cuando dice, donde hay tanta conveniencia, y primera igualdad, etc. En cuanto a lo tercero, conviene con lo propio del Hijo, en cuanto es verbo, pues es luz, y esplendor del intelecto, como dice el Damasceno. Y esto tocó Augustín cuando dice: verbo perfecto, que no carece de nada, y arte de Dios omnipotente, etcétera».

1. La razón por la que el Hijo tiene integridad o perfección es la misma por la que tenía *magnitudo* en el *Super Sent.*: tener perfectamente la naturaleza del Padre. Y la cita de Agustín es la misma: el Hijo tiene la suma y primera vida. La *regula rationis* para medir la perfección sería la naturaleza del Padre. El Hijo tiene todos los atributos de

[438] *ST* I, q. 39 a. 8, co.

la naturaleza divina sin disminución alguna, ni de *magnitudo*, ni de partes. Esto confirma la continuidad entre *magnitudo* e integridad o perfección.

2. La razón por la que el Hijo tiene debida proporción o consonancia también es la misma que la del *Super Sent.*: ser la imagen expresa del Padre[439], también ratificada con una cita de San Agustín. Aquí Santo Tomás ilustra la proporción con una apreciación de la vida cotidiana: decimos que una imagen es bella si representa perfectamente una cosa, incluso si la cosa es fea. La belleza está en la perfecta representación. Santo Tomás retiene la proporción presente en el texto de San Agustín citado por Pedro Lombardo en sus *Sentencias*: La belleza de una imagen consiste en su igualdad con lo representado[440], aunque aquí ilustrada con un ejemplo no trinitario

3. En el *Super Sent.*, Santo Tomás citó el mismo texto de San Agustín sobre el *verbum perfectum*, pero la interpretación fue distinta. En ese texto, ser *verbum perfectum* significaba tener la *claritas* que irradia sobre todo y en la cual todo brilla. Aquí, el Hijo es Palabra, Luz, *splendor* del Intelecto, en expresión del Damasceno. Luego ilustra eso con otra cita de San Agustín: *Palabra perfecta a la que no le falta nada, arte de Dios omnipotente*. En el origen de toda belleza está el esplendor de este intelecto que se expresa a sí mismo. Esto será desarrollado en la parte sistemática.

En el *Super Sent.*, Santo Tomás añadió la consideración de la triple consonancia del Hijo propuesta por San Agustín: con el Padre, consigo mismo, y con las *ratios* de todo lo que existe. No añadió esto aquí.

Vale la pena resaltar que tanto aquí como en *Super Sent.*, la argumentación para explicar los tres elementos viene siempre sustentada por San Agustín.

[439] En el *Super Sent.* dijo «imago perfecta patris» y aquí «imago expressa patris».
[440] San Agustín, *De Trinitate*, VI, 10, 11, BAC, Madrid 1956, p. 453-5.

Este pasaje es un excelente ejemplo para mostrar hasta qué punto es contextualizado el pensamiento de Santo Tomás sobre la belleza. Esta fundamental reflexión sobre la belleza tiene fuerte influencia de la tradición de pensamiento trinitario precedente.

2. *Claritas* / plenitud de ciencia / belleza / orden

La reflexión sobre el nombre de los ángeles también es ocasión para que Santo Tomás exponga elementos sobre la belleza en la relación a la *claritas*, la ciencia y el orden. Después de Dios, los ángeles son el siguiente nivel ontológico de lo que existe. El serafín tiene sobreabundancia de caridad, y se le asignan el «ardor» o «incendio», y las cualidades del fuego. «Querubín» se toma de sobreabundancia de ciencia, la cual supone la belleza del orden derivado de Dios.

«Similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiae, unde interpretatur plenitudo scientiae. Quod Dionysius exponit quantum ad quatuor, primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt»[441].	«De modo semejante, a la palabra *querubín* se le atribuye cierta abundancia de ciencia, que por eso se traduce como plenitud de ciencia; y lo explica Dionisio por relación a cuatro cosas: Primero, en cuanto a la perfecta visión de Dios; segundo, en cuanto a una plena recepción de la luz divina; tercero, en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios; cuarto, en cuanto a que, inundados ellos plenamente con este conocimiento, lo difunden con largueza entre otros».

El ángel es paradigma del conocimiento contemplativo. Cuando Santo Tomás dice que la máxima belleza del hombre está en la vida contemplativa, podemos tomar como referencia esta descripción de lo que tal vida significa. Este «contemplar», vinculado a la belleza, señala una ruta para el desarrollo de una doctrina del conocimiento estético. Esta ruta, sin embargo, no está descrita en la obra de Santo Tomás[442].

[441] *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.

[442] «Contemplar» es el acto de la vida contemplativa, que es el fin del hombre. En otro pasaje está más bien vinculado a la verdad: «La vida contemplativa consiste en la consideración de la verdad». Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, co. Así se presenta el problema de la relación entre belleza y verdad, que Santo Tomás no desarrolla.

3. La gracia, *nitor* del alma, es cualidad, como la belleza corporal

El siguiente pasaje es relevante en cuanto que clasifica cierta belleza en una categoría. Reflexionando sobre la esencia de la gracia divina, Santo Tomás se pregunta si la gracia, que es el *nitor* del alma, es cualidad. Al hacerlo, la compara con la belleza corporal y afirma que sí lo es.

«Sed contra est quod, super illud Psalmi CIII, *ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa quod *gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem*. Sed nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas»[443].	«Contra esto: está lo que, a propósito del Sal 103,15: *para que el óleo alegre su rostro*, dice la Glosa: *La gracia es el esplendor del alma que nos hace acreedores al amor divino.* Pero el esplendor del alma, al igual que la belleza del cuerpo, es una cualidad. Luego la gracia es una cierta cualidad.»

Santo Tomás considera a la gracia como belleza del alma[444]. Veremos que describe la belleza corpórea como accidente. La belleza de la gracia también es accidental. Son dos instancias en que la belleza es un accidente. «Nitor», como vemos, es una palabra vinculada a la belleza. En otro pasaje este término tendrá más desarrollo.

4. La belleza es disposición natural: figura y color

Además de comparar la belleza a la juventud, Santo Tomás compara con frecuencia la belleza a la salud[445]. Ambas son presentadas por Santo Tomás en la *ST* como disposiciones naturales, que junto con los hábitos[446], corresponden al primer tipo de cualidad[447]. Este tema tiene plena dependencia de la doctrina de la cualidad de los *Predicamentos* de Aristóteles, quien señala cuatro especies de cualidad y pone en la primera a la disposición y el hábito[448]. Aristóteles mismo menciona a la salud y la

[443] *ST* I-II, q. 110, a. 2, s.c.
[444] Dice que la gracia «es *decor* del alma». Y luego, «esta belleza que es la gracia»: «et sic in veniali non manet aliqua macula, quia gratiam non tollit, quae est animae decor. Alio modo per hoc quod pulchritudo quae est gratiae…». *Super Sent*., lib. 4, d. 16, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 1.
[445] También lo notó Kovach: «Thomas vergleicht die Schönheit am meisten mit der Gesundheit», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 90, nota 17.
[446] *ST* I-II, q. 49ss. Después de tratar los actos y las pasiones, estudia los principios de los actos humanos, los intrínsecos y los extrínsecos. Los intrínsecos son las potencias y los hábitos.
[447] San Alberto ya había discutido la belleza como cualidad, considerando la *claritas* como tercera especie cualidad y la consonancia como cuarta especie de cualidad, una cualidad próxima a la cantidad. Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76, ad 2.
[448] Hábito puede tomarse en dos sentidos. El primero, si algo tiene algo. El segundo, si una cosa se ha (está) de un modo determinado en sí misma y respecto de otra. Según este segundo

belleza como disposiciones. Esta es otra doctrina de influencia aristotélica que Santo Tomás integró en su concepto de belleza.

Para entender este modo de considerar la belleza corpórea, será necesario presentar las ideas fundamentales de esta doctrina. La cualidad es un modo[449] de la sustancia. Hay cuatro: la sustancial, que define la materia según el *esse* sustancial, y tres según el *esse* accidental, que siguen a los principios de la naturaleza: según la acción, según la pasión y según la cantidad.

El primer tipo de cualidad es el modo o determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa[450]. El hábito y la disposición corresponden a este primer tipo de cualidad. Son disposiciones de lo perfecto para lo óptimo, según Aristóteles. Aquí se considera nuevamente el vínculo del fin y la forma: Aristóteles afirma que la misma forma y naturaleza de la cosa es el fin y la causa de que algo se haga, por eso en la primera especie de las cualidades se considera lo bueno y lo malo: el hábito es una disposición según la cual alguien está bien o mal dispuesto respecto de su naturaleza.

Explicadas las cuatro especies de cualidades, Santo Tomás ubica la belleza y la salud en la primera especie, como disposiciones naturales, junto con el hábito. La belleza y la salud son disposiciones naturales no adventicias.

«Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae, et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi»[451].	«Hay muchas figuras y cualidades pasibles no naturales, sino adventicias, y muchas disposiciones no adventicias, sino naturales, como la salud y la belleza y cosas semejantes».

La disposición es de un ser que tiene partes, y esto puede ocurrir de tres modos: lugar, potencia y especie. A los entes corporales corresponde una disposición según el lugar:

sentido, el modo en que una cosa está respecto de sí misma, o de otra cosa, es según alguna cualidad.

[449] El modo es lo que la medida prefija, según Agustín, y supone cierta determinación conforme a alguna medida

[450] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 2, co.

[451] *ST* I-II, q. 49, a. 2, co.

el orden de las partes en el *situs*. Según la potencia, hay disposiciones en vía de preparación, antes de llegar a la perfección: por ejemplo, la ciencia y la virtud incoadas. Según la especie, hay disposiciones perfectas, llamadas hábitos: ciencia y virtud perfectas[452].

La disposición supone un orden dictado por la naturaleza de la cosa, que es el fin del sujeto. La belleza supone un orden de la naturaleza.

«dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a philosopho in prima specie qualitatis»[453].	«la disposición supone cierto orden, según queda dicho. Por lo que no se dice que alguien esté dispuesto por una cualidad, si no es en orden a algo. Y si se añade *bien o mal*, que es lo propio del hábito, es necesario tener presente el orden a la naturaleza, la cual es el fin. Por consiguiente, en razón de la figura o del calor o del frío no se dice que alguien esté bien o mal dispuesto, a no ser por relación a la naturaleza de la cosa, en cuanto que le son convenientes o no. De ahí que las mismas figuras y las cualidades pasibles, si se consideran como convenientes o no convenientes para la naturaleza de la cosa, pertenecen a los hábitos o disposiciones. Así la figura, en cuanto conveniente a la naturaleza de la cosa, y el color, pertenecen a la belleza; lo mismo que el calor y el frío, en cuanto convenientes a la naturaleza de la cosa, pertenecen a la salud. En este sentido coloca Aristóteles el calor y el frío en la primera especie de cualidad».

La belleza corpórea, por tanto, es figura y color convenientes a la naturaleza de la cosa.

Disposición, además, tiene dos acepciones. Según la primera, la disposición se distinguiría del hábito en cuanto se distingue lo imperfecto de lo perfecto. Lo imperfecto sería la disposición, y lo perfecto el hábito, como algo que no se pierde fácilmente. Tomado así, la disposición llega a ser hábito, como el niño llega a ser hombre. Según la segunda, la disposición sería una especie de cualidad que tiene como

[452] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 1, ad 3.
[453] *ST* I-II, q. 49, a. 2, ad 1.

propio ser fácilmente perdible, por tener causas variables, como la salud y enfermedad. Los hábitos serían las cualidades que no se pierden fácilmente, por tener causas inamovibles, como la ciencia y la virtud. En este sentido, la disposición no llega a ser hábito. El hábito importa permanencia; la disposición, no. La belleza corpórea es más fácilmente perdible que la virtud.

El orden de la disposición y de la naturaleza al acto es un aspecto fundamental, pues indica que la belleza también se ordena al acto, lo cual es importante considerar para completar el sentido de la *ratio* de la belleza.

«habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem»[454].	«tener orden al acto puede competer al hábito, según la *ratio* de hábito y según la *ratio* del sujeto en el cual está el hábito. Según la *ratio* del hábito, conviene a todos los hábitos tener de algún modo orden al acto, pues es de la *ratio* del hábito que tenga relación según lo que conviene o no conviene al orden a la naturaleza de la cosa. Pero la naturaleza de la cosa, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es o la operación, u otra cosa obrada, a lo que uno llega por la operación. Por lo que el hábito no solo tiene orden a la naturaleza misma de la cosa, sino que también consecuentemente a la operación, en cuanto es el fin de la naturaleza, o conducente al fin».

La posibilidad de que la belleza no se ordene al acto es explícitamente tratada por Santo Tomás:

«Praeterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus»[455].	«A veces la salud es un hábito, y de modo semejante la delgadez y la belleza. Pero estas cualidades no importan orden al acto. Luego no es esencial al hábito el ser principio del acto».

La respuesta a esta objeción indica categóricamente que el hábito es por orden a la naturaleza, y la naturaleza es principio de acto.

[454] *ST* I-II q. 49, a. 3, co.
[455] *ST* I-II, q. 49, a. 3, arg. 3.

Otro aspecto fundamental de la disposición es la conmensuración, la cual supone multiplicidad de partes.

«habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur.	«el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a la operación o fin de la misma, según la cual algo resulta bien o mal dispuesto para ello. Ahora bien, para que un ser necesite disponerse para otra cosa se requieren tres condiciones:
Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo.	Primera, que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone, y así esté respecto de ello en relación de potencia a acto. De ahí que, si hay algo cuya naturaleza no esté compuesta de potencia y acto, y cuya sustancia sea su operación, y cuya razón de ser sea él mismo, no hay lugar en él para el hábito o la disposición, como queda claro en Dios.
Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in primo dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum.	Segunda, que lo que está en potencia para otra cosa, pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines. De modo que, si se encuentra un sujeto que está en potencia para otra cosa, pero únicamente para ella, tampoco en él hay lugar para la disposición y el hábito, porque tal sujeto ya está por su propia naturaleza debidamente determinado a tal acto. De ahí que, si el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma, dado que aquella materia no está en potencia para otra forma, según se ha dicho en la primera parte, allí no hay lugar para el hábito o disposición para la forma, ni tampoco para la operación, ya que la naturaleza del cuerpo celeste no está en potencia sino para un solo movimiento determinado.
Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem,	Tercera, se requiere que concurran muchos elementos a disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la forma o para la operación. De ahí que las cualidades simples de los elementos que convienen a las naturalezas de los elementos de un modo determinado, no pueden ser tenidas por hábitos o disposiciones, sino por simples

pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod philosophus dicit, in V Metaphys. quod habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem; ut supra dictum est. Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse»[456].	cualidades. En cambio, tenemos por disposiciones o hábitos la salud, la belleza y cosas semejantes, que importan cierta conmensuración de muchos elementos que pueden combinarse de diversos modos. Por eso dice el Filósofo, en el libro V *Metaphys.*, que *el hábito es disposición*, y que la disposición es *el orden en un ser que tiene partes, sea según el lugar, sea según la potencia, o según la especie*, según se dijo. Por tanto, dado que hay muchos seres, a cuyas naturalezas y operaciones concurren necesariamente diversos elementos que pueden conmensurarse de distintos modos, hemos de concluir que es necesario que existan los hábitos. »

Santo Tomás indica tres condiciones para esta disposición: que el sujeto sea distinto a lo que se dispone, que lo que está en potencia pueda ser determinado de diferentes maneras, y que concurran varios elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras. Así se concibe la belleza corpórea: supone la conmensuración de elementos que pueden combinarse de diversos modos.

Dado que ni en Dios ni en los cuerpos celestes hay hábito ni disposición, pero sí belleza, queda claro que lo dicho acá de la belleza se refiere al ente corpóreo, o al menos al ente creado que tiene estas tres características. Aunque en este pasaje se deduce que se refiere a la belleza corporal, Santo Tomás también dice que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa a modo de disposición, y así participan de la belleza[457]. Es decir, la doctrina de la disposición se puede aplicar a la belleza moral también.

Al tratar el sujeto de los hábitos precisará esta doctrina un poco más[458]. Uno de los posibles sujetos de hábitos es el cuerpo. En cuanto disposición para obrar, no hay hábitos en el cuerpo como sujeto propio. Las operaciones corporales o son naturales

[456] *ST* I-II, q. 49, a. 4, co.
[457] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, co.
[458] *ST* I-II, q. 50.

(y sin hábito, pues son necesarias) o impulsadas por el alma. En éstas, el hábito es del alma. En el cuerpo sí hay disposición.

«Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt»[459].	«Pero si hablamos de la disposición del sujeto para la forma, entonces la disposición habitual sí puede darse en el cuerpo, que se relaciona con el alma como el sujeto con la forma. De este modo, la salud, la belleza y cosas así se consideran disposiciones habituales. Sin embargo, no tienen la condición perfecta de hábitos, porque sus causas son por naturaleza fácilmente transmutables».

Ratifica lo anterior cuando afirma que en los animales no hay hábitos operativos, pero sí disposiciones en orden a la naturaleza. En los animales irracionales las potencias sensitivas no obran movidas por la razón, sino por instinto natural, siempre que se les deje moverse a su gusto, y así no se dan en ellos hábitos operativos, aunque sí ciertas disposiciones en orden a la naturaleza. Como ejemplos señala la salud y la belleza[460].

Puede haber muchos hábitos en un mismo sujeto. Aquí define la belleza como disposición conveniente de las manos, los pies y demás a la naturaleza.

«Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto, eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut, si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis, si vero accipiantur partes similes ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies, si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem»[461].	«Sobre aquellos hábitos que son disposiciones a la naturaleza, es manifiesto que puede haber muchos en el mismo sujeto, ya que las partes de un mismo sujeto pueden tomarse de distinto modo, y según su disposición se dicen los hábitos. Así, si tomamos por partes los humores del cuerpo humano, en cuanto dispuestos conforme a la naturaleza humana, resulta el hábito o disposición de la salud; si tomamos las partes semejantes, como los nervios, los huesos y las carnes, su disposición en orden a la naturaleza nos da la fortaleza o la debilidad; si nos fijamos en los miembros, como las manos, los pies y demás, su disposición conveniente a la naturaleza es la

[459] *ST* I-II, q. 50, a. 1, co.
[460] *ST* I-II, q. 50, a. 3, ad 2.
[461] *ST* I-II, q. 54, a. 1, co.

	belleza. Y así se dan muchos hábitos o disposiciones en el mismo sujeto».

Considerar a la belleza como disposición natural es un aspecto de la doctrina de Santo Tomás acerca de la belleza que prácticamente nadie ha destacado ni analizado[462], a pesar de que aparece también en otros lugares de su obra[463], por lo que se puede calificar de doctrina tomista consolidada sobre cierto tipo de belleza. Presenta precisiones del modo de estar la belleza en el ente creado (corpóreo y moral, aunque también ha indicado que la belleza de la gracia es cualidad), y permite ver la manera de articularse la *proportio* y la integridad en el ente complejo.

Tres aspectos mercen destacarse: La belleza como frágil, dependiendo de la configuración actual del ente natural, que podría no estar bien dispuesto y así ser feo, o podría cambiar su configuración por alguna eventualidad circunstancial: algún evento que dañe un miembro, o desfigure al ente. Por otro lado, la consideración de la belleza como cualidad, la pone en el ámbito de lo accidental, lo cual es un tema a considerar en la reflexión respecto de su trascendentalidad. Kovach también notó esta dificultad[464], pues la cualidad es un modo de ser, y los trascendentales son perfecciones del ser en cuanto ser, como indicó Santo Tomás en *De veritate* q. 1, a. 1. Por último, la dimensión existencial que aporta es fundamental, pues se trata de la presencia de la belleza en un sujeto, en orden a su naturaleza, y destacando que la naturaleza de la cosa tiene como fin su actualidad y operación.

[462] Salvo Kovach, que indicó la importancia de este tema, refiriendo a *ST* I-II, q. 54, a. 1, que citaremos más adelante. El mismo señaló que nadie, salvo M. de Wulf, lo analizó con la profundidad que se merece. Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 24.

[463] Por ejemplo, *In Physic.*, lib. 7, l. 5, n. 6 y *Super Ps*., 44, n.2, o en *Sent. Politic*., lib. 1, l. 4, n. 12, donde expone que los hijos no siempre heredan la naturaleza de los padres, y habla de las disposiciones corporales como la fortaleza y belleza.

[464] «Was ist der Unterschied zwischen einer ästhetischen Theorie, die die Transzendentalität der Schönheit vertritt und einer anderen, die diese verwirft? Für die letztere ist die Schönheit (ausgenommen die göttliche Schönheit) offenbar eine Qualität, das ist Akzidens bestimmter (körperlicher) Dinge, für die estere aber eine Perfektion des Seienden als Seinenden», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 80.

5. La diversidad se requiere para la perfección y belleza

En la discusión sobre si es mayor la gracia en unos que en otros, Santo Tomás explica en que sentido sí hay diversidad, y su relación con la belleza.

«Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum»[465].	«Por eso, la causa primera de esta diversidad hay que ponerla en Dios mismo, que reparte diversamente los dones de su gracia, a fin de que en esta variedad de grados la Iglesia alcance su belleza y perfección; como también estableció los diversos grados de los seres para que el universo fuera perfecto»

Pone la causa de toda diversidad en Dios, y el motivo de dicha diversidad: la belleza y la perfección del mundo y de la Iglesia.

6. La *claritas* tiene *decor* y manifestación

Para tratar la vanagloria, Santo Tomás explica qué es la gloria.

«gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit, super Ioan. Claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem. Et ideo nomen gloriae proprie importat manifestationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum aliquod corporale, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriae designatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quem modum dicitur in Tito Livio, gloriari ad unum non est. Largius tamen accepto nomine gloriae, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum considerat ut dignum laude»[466].	«gloria significa cierta *claritas*, pues ser glorificado es lo mismo que ser *clarificado*, como dice Agustín, en *Super Ioan*. La *claritas* tiene cierto *decor* y manifestación. Por eso la palabra *gloria* propiamente significa manifestación de algo que para los hombres se ve *decorum*, que puede ser un bien corporal o espiritual. Como aquello que es simplemente *clarum* puede ser visto por muchos y desde lejos, con la palabra *gloria* se designa propiamente el bien de uno que es conocido y aprobado por muchos, según el modo en que se dice en Tito Livio, la gloria no es para uno solo. Pero si tomamos *gloria* en sentido amplio, entonces no solo *consistit in* el conocimiento de muchos, sino también de unos pocos, o de uno solo, o de uno mismo, lo cual sucede cuando alguien considera su propio bien como digno de alabanza».

[465] *ST* I-II, q. 112, a. 4, co.
[466] *ST* II-II, q. 132, a. 1, co.

La relación entre *gloria* y *claritas* es íntima, pues, glorificar es *clarificar*. Este es otro pasaje que presenta la flexibilidad de Santo Tomás para tratar la belleza. Por un lado, la relación entre *gloria* y *claritas* es íntima, pues, glorificar es clarificar. Queda claro el aspecto manifestativo de la *claritas*, y ahí se ve la relación entre gloria y *claritas*, pues «gloria» es la manifestación a los hombres de lo que tiene *decor*, sea corporal o espiritual. Pero este pasaje además presenta una relación peculiar entre *claritas* y *decor*, pues *decor* aparece aquí como un aspecto de la *claritas*. En otros pasajes, en que Santo Tomás define *decor*, más bien dirá que la *claritas* es uno de los constitutivos del *decor*[467], por lo que parece haber cierta circularidad.

7. *Decor*/*decorum* y *honestas*/*honestum*

Uno de los lugares más importantes para estudiar la belleza en Santo Tomás es su tratamiento de la relación entre *honestas* y *decor*, pues la *honestas* es definida como un tipo de belleza:

«honestas est quaedam spiritualis pulchritudo»[468]	«la *honestas* es cierta belleza espiritual».

Santo Tomás dedica una cuestión entera (c. 145) de la II-II a tratar la *honestas*, con cuatro artículos. En el primer artículo, Santo Tomás afirma que lo *honestum* coincide con la virtud[469]. En el cuarto, presenta la *honestas* como una parte de la templanza.

En cuanto coincidente con la virtud, la *honestas* es algo digno de honor.

«Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est, excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in	«Respondo: hay que decir, como dice Isidoro, que la *honestas* es como un estado de honor. De ahí que se llame *honestum* a aquello que es digno de honor. Ahora bien: tal como dijimos antes, el honor se debe a la excelencia. La excelencia del hombre se considera máximamente según la virtud, que es la disposición de lo perfecto a lo óptimo,

[467] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[468] *ST* II-II, q. 145, a. 4, co.
[469] La pregunta del artículo es: «Videtur quod honestum non sit idem virtuti». La respuesta es afirmativa: «Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute». *ST* II-II, q. 145, a. 1, arg. 1 y co.

VII Physic. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute»[470].	según se dice en *Física* VII. Por tanto, lo *honestum*, propiamente hablando, se refiere a lo mismo que la virtud».

El lenguaje utilizado, vinculado a lo excelente y perfecto, está en continuidad con su idea de virtud: «virtus perfectio quaedam est»[471]. Ya había dicho que toda virtud tiene cierto *decor* y ornato según su especie[472]. Por lo tanto, la *honestas* es una belleza espiritual que corresponde a toda virtud. El vínculo de la belleza con la perfección es evidente.

En cuanto una de las partes integrales de la templanza, indica que son condiciones necesarias, y son dos: la vergüenza, que nos hace rehuir de la fealdad de la intemperancia y la *honestas* que es la que nos hace amar la belleza de la templanza: «per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae»[473]. La templanza tiene cierto *decor*, y la intemperancia es máximamente fea. Además, distinguiendo[474] el bien *honestum* del bien útil y del bien deleitable[475], dice que algo es *honestum*[476] en cuanto tiene cierto *decor* producto del ordenamiento de la razón:

«Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis»[477].	«Se dice que algo es *honestum*, según se ha dicho, en cuanto tiene cierto *decor* que proviene del ordenamiento de la razón».

Dada esta manera de entender la *honestas*, se impone explorar la relación entre *honestas* y belleza. Es lo que hace Santo Tomás en el artículo 2. Este es el único pasaje de toda su obra en que dedica un artículo completo a dilucidar un tema vinculado a la belleza (aunque sea en dependencia del tema principal, la *honestas*). La pregunta es si lo *honestum* no es lo mismo que lo *decorum*. Conviene transcribir el artículo completo.

---

[470] *ST*, II-II, q. 145, a. 1, co.
[471] *ST* II-II, q. 144, a. 1, co. Esta frase aparece diez veces en la obra de Santo Tomás, cinco de las cuales son en la II-II.
[472] Cf. *ST* II-II, q. 129, a. 4, ad 3.
[473] *ST* II-II, q. 143, co.
[474] Esta distinción también la postulaba Alberto Magno, y viene de Aristóteles.
[475] En la *Prima pars* indica que es la división apropiada para los bienes humanos: Cf. *ST* I, q. 5, a. 6 co.
[476] *Honestas* es la virtud, y *honestum* el bien propio de dicha virtud.
[477] *ST*, II-II, q. 145, a. 3, co.

«Videtur quod honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu, nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit aspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum. Praetera, decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae. Honestum autem respicit honorem. Cum igitur honor et gloria differant, ut supra dictum est, videtur quod etiam honestum differat a decoro. Praeterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est. Sed aliquis decor contrariatur virtuti, unde dicitur Ezech. XVI, *habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo*. Ergo honestum non est idem decoro»[478].	«Parece que lo *honestum* no es lo mismo que lo *decorum*. La *ratio* de lo *honestum* se toma del apetito, pues lo *honestum* es lo que se apetece por sí mismo. Pero lo *decorum* más se refiere a la vista, a la cual place. Por tanto, no es lo mismo *decorum* que *honestum.* Además, *decor* requiere cierta *claritas*, la cual corresponde a la *ratio* de la gloria. *Honestum* en cambio corresponde al honor. Dado que el honor y la gloria difieren, como se dijo, se ve que *honestum* difiere de *decorum*. Además, *honestum* es lo mismo que virtud, como se dijo. Pero algún *decor* es contrario a la virtud, como se dice en Ezeq. XVI, *Fiándote en tu belleza, prostituiste tu nombre*. Por tanto, lo *honestum* no es lo mismo que lo *decorum*».

«Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent, honesta autem nostra nullius egent. Vocat autem ibi inhonesta, membra turpia; honesta autem, membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur»[479].	«Contra esto está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 22: *Los miembros de nuestro cuerpo que tenemos por menos* honesta, *son los que tienen más abundante* honestas, *mientras que los más* honesta, *son los que menos necesitan*. En este texto se llama no *honestum* a los miembros feos y *honesta* a los miembros bellos. Por tanto, parece que *honestum* y *decorum* son lo mismo».

«Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod *Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in	«Respondo: hay que decir que, según se puede aceptar de las palabras de Dionisio en *De Div. Nom.* IV, a la *ratio* de lo bello, esto es, lo *decorum*, concurren la *claritas* y la debida proporción. Pues dice que *a Dios se le dice bello en cuanto es la causa de la consonancia y la* claritas *de todas las cosas.* La belleza del cuerpo *consistit in* esto, que el hombre tenga los miembros del cuerpo bien proporcionados, con cierta *claritas* del color debido. Y de modo similar, la belleza espiritual *consistit in* esto, que la conducta del hombre y su acción, sean bien proporcionadas según la *claritas* espiritual de la razón. Esto pertenece a la *ratio* de lo *honestum*, que dijimos que es lo mismo que la virtud, la cual ordena todas las cosas humanas según la razón. De ahí que diga San

[478] *ST* II-II, q. 145, a. 2, arg. 1, 2 y 3.
[479] *ST* II-II, q. 145, a. 2, s.c.

libro octogintatrium quaest., honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus. Et postea subdit quod sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur»[480].	Agustín en el libro Octoginta trium quaest., a la *honestas* la llamo belleza inteligible, a la cual llamamos propiamente espiritual. Y más adelante dice: *Hay muchas cosas visibles bellas, a las cuales menos propiamente llamamos* honestas».

«Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit, in I de Offic., formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, gloria est effectus honoris, ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo, sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. XXVIII, elevatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo»[481].	«A lo primero: hay que decir que el objeto que mueve al apetito es el bien aprehendido. Lo que en la misma aprehensión aparece como *decorum*, se toma también como conveniente y bueno. Por eso dice Dionisio en *De Div. Nom.* IV, que lo bello y lo bueno es amable por todos. Por eso lo mismo *honestum* según que tiene *decor* espiritual, se vuelve apetecible. De ahí que Cicerón diga, en De Offic. I, que puede verse la forma misma o el rostro de lo *honestum*, y si el ojo lo percibiera, despertaría admirables amores por la sabiduría, como diría Platón. A lo segundo digo que, como se dijo arriba, la gloria es un efecto del honor, pues por el hecho de ser honorado o alabado, se vuelve *clarus* a los ojos de los demás. Por ello, como es lo mismo lo honorífico y lo glorioso, así es lo mismo lo *honestum* y lo *decorum.* A lo tercero digo que esta objeción viene de la belleza corporal. Aunque también puede decirse que según la belleza espiritual hay cierta fornicación espiritual, en cuanto que se ensoberbece por la misma *honestas*, según lo de Ezeq. XXVIII: se elevó tu corazón por tu *decor*, y perdiste tu sabiduría por tu *decor*».

Santo Tomás identifica lo *honestum* y lo *decor*. Esto es muy importante, porque usa la definición de belleza que ha repetido a lo largo de su obra para confirmar dicha identidad. Es tanto más relevante, cuanto hemos visto que el esfuerzo de Santo Tomás por distinguir bien y belleza, ha sido importante. Además, en la misma *ST*, q. 5, a. 4, ha destacado dicha distinción. Sin embargo, aquí, afirma la identidad entre ambos.

[480] *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[481] *ST* II-II, q. 145, a. 2, ad 1, 2 y 3.

Pero hay que precisar, que se trata de un elemento específico de la virtud, y cierto tipo de belleza.

La autoridad de Dionisio para la definición de belleza y la de San Agustín para dicha identificación son fundamentales. Este último confirma la identidad entre *decorum* y *honestum*, la cual Santo Tomás explicita[482]. Según Aersten, San Agustín es el responsable del restablecimiento del íntimo vínculo entre el bien moral y lo bello[483], vínculo ratificado por Santo Tomás.

Desde el punto de vista terminológico, queda claro aquí que *decor* y *pulchritudo* son tratados como sinónimos, pues explícitamente cita la definición de belleza (*pulchritudo*) de Dionisio y se la aplica a *decor*.

Santo Tomás toma aquí un camino original respecto de Alberto, procediendo de modo inverso. San Alberto quería definir la belleza, y para ello, la discierne de lo *honestum*. Santo Tomás, en cambio, quiere definir la *honestas* y la discierne de lo bello. Pero más importante que eso, admite la identificación entre *honestas* y belleza, cosa que Alberto rechazó. San Alberto indicó que lo bueno era lo más genérico, luego venía lo *honestum*, y lo más específico era lo *pulchrum*, que se distinguía por ser «splendor formae». Santo Tomás en cambio, en vez de distinguir lo *honestum* y la belleza, muestra su identidad en un ámbito específico de lo bello. Lo *honestum* es igual a la belleza espiritual, confirmando esto con la autoridad de San Agustín. Según Aertsen, esta identidad la había visto Santo Tomás también confirmada por Jean de La Rochelle[484], aunque manteniendo la distinción de *ratio* según la referencia a la *vis cognoscitiva*.

---

[482] «Augustine had identified *honestum* with inteligible beauty. Through this identification Augustine had in fact re-established the close tie between the moral good and the beautiful, a connection implied in the greek term *kalos*, but which had been lost in the Latin by Cicero's translation *honestum*», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 348.

[483] Cf. Jan Aersten, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 348.

[484] «On the basis of Augustine's ideas, John of La Rochelle concludes that the good, taken as *honestum*, is the same as the beautiful. But they differ, so he adds, conceptually. "For the beautiful is a disposition of the good insofar as it pleases the apprehension […], whereas the

Sin embargo, este pasaje tiene una coincidencia muy importante con Alberto en otro aspecto. Dice Santo Tomás que lo que en la misma aprehensión aparece como bello, se acepta como conveniente y bueno. De un modo mucho más breve, pero con la misma estructura, Santo Tomás presenta lo dicho por San Alberto. En la aprehensión (verdad), aparece la belleza, y con ese brillo de *claritas* se percibe su bondad. El bien *pasa* por la *vis cognoscitiva*, porque no hay bien sin aprehensión. En este caso de percepción de este tipo de belleza, lo bello indica lo bueno. Lamentablemente la expresión de Santo Tomás es muy breve, y no tiene desarrollo.

Este pasaje además presenta definiciones de la belleza corporal y espiritual. La belleza espiritual consiste en las relaciones y acciones humanas bien proporcionadas según la *claritas* de la razón. Pero, además, muestra la correspondencia de la belleza espiritual con la *ratio* de la *honestas*, pues la virtud modera todas las cosas humanas según la razón. Así concluye que lo *honestum* es igual al *decor* espiritual. Queda pendiente precisar, por tanto, tanto la identidad y la distinción de lo bello y lo bueno en distintos ámbitos del ser, como lo que dice del conocimiento de lo bello, pues en la q. 5, se concentra en el conocimiento sensorial, y aquí trata un bien espiritual.

Otro asunto que llama la atención es que, en esta muy importante instancia para definir la belleza, Santo Tomás considera solamente dos elementos, *claritas* y proporción, prescindiendo de la integridad y perfección. Aertsen indica que el cambio de número, de tres a dos condiciones tiene una razón histórica y otra filosófica. La histórica, el peso de la autoridad de Dionisio, que solo mencionaba dos. La filosófica, que la primera condición de la belleza, la perfección, es de otro tipo que la *proportio* y *claritas*. Es una condición genérica que vincula la belleza al bien en cuanto bien. Lo perfecto causa placer porque es bueno[485]. La razón histórica es discutible: ya lo hemos visto definir belleza con distintos elementos, con flexibilidad, según el contexto. La razón filosófica también es discutible, como veremos en la sistematización: perfección no se puede reducir solo a bondad. El mismo Aertsen reconoce la no canonicidad ni

good relates to the disposition insofar as it delights the affection". So they differ with respect to the notion of final cause», Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 88.
[485] Cf. Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 91.

definitividad de este pasaje principal, y, además, indica que a Santo Tomás le basta con simplemente enumerar las condiciones, sin indicar su relación mutua como para que una definición a posteriori se vuelva clara[486]. Eso justifica las tareas emprendidas en este estudio: la necesidad de considerar los múltiples pasajes en que Santo Tomás expresa elementos de la *ratio* de la belleza, para recién después tratar de considerar la visión sintética de su pensamiento estético.

En el artículo siguiente, Santo Tomás indica en qué sentido lo *honestum*, se identifica en el sujeto con lo útil y lo deleitable, pero se distingue según la *ratio*:

«Respondeo dicendum quod honestum concurrit in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est delectabile quam utile et honestum, quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II Ethic.»[487]	«Respondo: hay que decir que lo *honestum* concurre en el mismo sujeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales difiere según la *ratio*. Se dice que algo es *honestum*, como se dijo, en cuanto tiene cierto *decor* por la ordenación de la razón. Lo que está ordenado según la razón, es naturalmente conveniente al hombre. Todo se deleita naturalmente en lo que le es conveniente. Y así lo *honestum* es naturalmente deleitable al hombre, como prueba el filósofo sobre la operación de la virtud, en *Etica* I. Pero no todo lo deleitable es *honestum*, porque puede algo ser conveniente según el sentido, pero no según la razón. Pero así es deleitable contra la razón del hombre, la cual perfecciona su naturaleza. También la misma virtud, que según sí misma es *honesta*, se refiere a otra cosa como fin, es decir, a la felicidad. Y según esto, tienen el mismo sujeto lo *honestum*, lo útil y lo deleitable, pero difieren según la razón. *Honestum* se dice según que algo tenga cierta excelencia digna de honor según la belleza espiritual; deleitable, en cambio, en cuanto aquieta el apetito; y útil, en cuanto se refiere a otra cosa. Lo deleitable es más amplio que lo útil y lo *honestum*, porque todo lo útil y *honestum* es deleitable, pero no al revés, según se dice en *Ética* II».

[486] Cf. Aersten, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 71.
[487] *ST* II-II, q. 145, a. 3, co.

El énfasis en este pasaje es que todo lo que está ordenado por la razón, es a la vez *honestum*, deleitable y útil. Se expresa así claramente la radicalidad del rol de la razón en la belleza espiritual.

8. Toda la *claritas* y belleza de la virtud, vienen por la luz de la razón

El siguiente pasaje expresa netamente el rol de la razón en la belleza espiritual. El contexto es el siguiente: Santo Tomás afirma que la intemperancia, por oponerse a la *honestas*, es el más vituperable de los vicios. Da dos motivos. Primero, ser sumamente opuesto a la excelencia humana. El segundo está vinculado a la belleza.

«Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles»[488].	«Segundo, porque máximamente repugna a su [del hombre] *claritas* y belleza, en cuanto los placeres sobre los cuales es la intemperancia es donde más falta la luz de la razón, de la cual se deriva toda *claritas* y belleza de la virtud. De ahí que estos placeres se llamen máximamente serviles».

Toda la *claritas* y la belleza de la virtud, viene de la luz de la razón. La razón concentra el protagonismo de la causalidad de la belleza.

9. Doble *nitor* en el cuerpo y en el alma

Nitor es otra palabra del entorno semántico de la belleza. No es un término muy frecuente en la obra de Santo Tomás. Cuando lo usa, suele ser citando una glosa de un comentario a los Salmos: «gratia es nitor animae»[489], en reflexiones sobre la accidentalidad de la gracia. Es una especie de esplendor bello. Santo Tomás reflexiona sobre el *nitor* del alma, cuyo detrimento en brillo es causado por el pecado. Está vinculado a lo dicho sobre la *honestas.* Estos textos nos dan detalles respectos de este brillo moral.

«macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum, aut aliud	«mancha se dice propiamente de las cosas corpóreas, cuando algún cuerpo nítido pierde su *nitor* por el contacto con otro cuerpo, como el vestido, el oro, la plata, u otro

[488] *ST* II-II, q. 142, a. 4, co.
[489] Por ejemplo, cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 26, q. 1, a. 2, s.c. 1.

huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphorice vocatur»[490].	semejante. En las cosas espirituales se debe decir mancha por semejanza con aquella. El alma del hombre tiene doble *nitor*, uno por la refulgencia de la luz de la razón natural, por la cual se dirige en sus actos; el otro por la refulgencia de la luz divina, esto es, por la sabiduría y la gracia, por la cual el hombre se perfecciona para obrar bien y de modo *decens*. Se puede decir que hay un cierto tacto del alma, cuando se adhiere a alguna cosa por amor. Cuando peca, se adhiere a una cosa contra la luz de la razón y la ley divina, como se ha dicho más arriba. De ahí que este detrimento del *nitor* que proviene de este contacto, se llame metafóricamente mancha del alma».

El siguiente texto desarrolla lo dicho en el texto anterior, a lo que añade lo corpóreo:

«Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum».[491]	«Respondo: hay que decir que, según quedó claro por lo dicho, que la mancha supone un detrimento del *nitor* por algún contacto, como queda claro en las cosas corpóreas. Por semejanza con estas se transfiere el nombre de mancha al alma. Así como en el cuerpo hay un doble *nitor*, uno por la disposición intrínseca de los miembros y el color, y el otro por la *claritas* exterior superviniente, así también en el alma hay un doble *nitor*, uno habitual, *cuasi* fulgor intrínseco, y otro actual, *cuasi* fulgor exterior. El pecado venial impide el *nitor* actual, pero no el habitual, porque no excluye ni disminuye el hábito de la caridad y las otras virtudes, como se verá luego, sino que solo impide su acto. La mancha, sin embargo, supone algo que permanece en la cosa manchada, por lo que más parece pertenecer al detrimento del *nitor* habitual que al actual. Por tanto, propiamente hablando, el pecado venial no causa una mancha en el alma. Y si en alguna parte se dice introduce una mancha, esto es en tanto que impide el *nitor* que está en los actos de las virtudes».

[490] *ST* II-II, q. 86, a. 1, co.
[491] *ST* II-II, q. 89, a. 1, co.

Aquí hay una definición de *nitor* cuya semejanza a una definición de belleza corporal es notable: un primer *nitor* del cuerpo viene por la disposición intrínseca de los miembros y el color, a lo cual se añade un segundo *nitor*: la *claritas* superviniente. Del mismo modo, el alma tiene doble *nitor*: un fulgor habitual interior, y otro fulgor actual.

10. La *claritas* y la debida proporción se hallan radicalmente en la razón

Este es un texto fundamental, porque señala dónde se encuentra la belleza *per se* y *essentialiter*. El contexto es el siguiente: en la consideración de si las virtudes morales corresponden a la vida contemplativa, Santo Tomás presenta la objeción de lo dicho por Gregorio: la vida contemplativa es bella en el alma. Y dado que se llega a la belleza del alma por las virtudes, según Ambrosio, sí corresponderían ellas a la belleza esencial. El pasaje que tratamos aquí es la respuesta a la objeción de Gregorio:

«Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro Soliloquiorum»[492].	«Al tercero: hay que decir que la belleza, como ya dijimos, *consistit in* cierta *claritas* y la debida proporción. Pero ambos se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece la luz que se manifiesta y ordenar la proporción debida en los otros. Por eso en la vida contemplativa, que *consistit in* un acto de la razón, se halla la belleza *per se* y esencialmente. De ahí que en Sab 8 se diga de la contemplación de la sabiduría: *Me hice amante de su belleza* (forma). En las virtudes morales, por su parte, se halla la belleza participadamente, en cuanto que participan del orden de la razón, y principalmente en la templanza, que reprime las concupiscencias más oscurecedoras de la luz de la razón. De ahí que la virtud de la castidad máximamente haga al hombre apto para la contemplación, pues los placeres venéreos son los que más arrastran a la mente hacia lo sensible, como dice San Agustín en sus *Soliloquios*».

Las consecuencias metafísicas y antropológicas de este texto son mayores. La belleza está esencialmente y *per se* en la razón. Además, se afirma la causa última de las condiciones esenciales de la belleza: tanto la *claritas* como la proporción, provienen

[492] *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

de la razón. La *claritas* porque la razón es manifestativa, y la proporción, porque la razón ordena. Que a la razón le corresponde ordenar y que este orden produce belleza es algo que había dicho en el *In De div. nom.*, al tratar la *harmonia divina* de Dionisio[493]: las cosas están llenas de armonía porque han sido ordenadas y conmensuradas por la sabiduría divina. Que a la razón le corresponde manifestar lo había expresado al decir que el Verbo es *splendor* divino. Sin embargo, este pasaje es notable por la radicalidad y precisión con la que sintetiza esta doctrina.

Ya era notable la identidad entre *honestas* y *decor*. Más notable aún es que esa identidad sea participada, porque la belleza esencial está no en lo moral, sino en el acto de la razón. Todo lo que tenga belleza participa de esta belleza racional. Se participa de la belleza en cuanto se participa del orden y luz de la razón. Aunque aquí no se indica, la belleza eminente será la del intelecto divino.

Este texto también es capital en cuanto a la antropología, en cuanto que define que la belleza esencial está en el hombre en un acto de la razón: la vida contempativa; y la vida moral tiene belleza por participación. La belleza llega a las virtudes participativamente, en cuanto participan del orden de la razón. Si consideramos que, en el *In De div. nom.*, definió la belleza de toda criatura como imitación de la belleza divina según el modo propio, esta es la manera como se define la belleza propia del ser humano: el hombre está llamado a vivir la plenitud de la belleza, esencialmente, en cuanto vive la plenitud de la vida racional, y participativamente, en cuanto su vida moral participa del esplendor de la razón. La belleza física del hombre se añade en el estatus ontológico de disposición natural.

Este texto es además indicativo del modo de presentar Santo Tomás su doctrina de la belleza. Este es uno de los textos más importantes de toda su obra respecto de la belleza, en el que define la belleza *essentialiter* y *per se*. Y, sin embargo, este texto aparece como respuesta a una tercera objeción en un artículo que trata la relación entre las virtudes morales y la vida contemplativa. Quizás si no hubiese tratado este tema, o

[493] Cf. *In De div. nom.*, n. 59.

si hubiese omitido considerar la opinión de Gregorio respecto de la relación entre virtudes morales y vida contemplativa, no habría llegado a nosotros este pasaje fundamental sobre la belleza de Santo Tomás.

B. Efectos de la belleza

1. *Quae visa placent*. Causa formal: orientación a la *vis cognoscitiva*

El siguiente pasaje es otro de los textos tomistas fundamentales sobre la belleza, que justificadamente ha sido destacado. Una de las primeras cuestiones de la primera parte de la *ST* está dedicada a tratar el bien en cuanto tal[494]. El cuarto artículo busca definir a qué causa se reduce la *ratio* de bien[495]. Es el primer pasaje de la *ST* en que Santo Tomás considera lo bello, y es a partir de la pregunta sobre si el bien es solamente causa final o también se le asigna otra causalidad. Dada la tradición precedente -más precisamente, el antecedente dionisiano-, era inevitable que Santo Tomás discutiera su posible identidad con la belleza.

«Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., bonum laudatur ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis».[496]	«Se ve que el bien no tiene *ratio* de causa final, sino de otras. Pues dice Dionisio, en el cap. IV de De Div. Nom., que el bien es alabado como bello. Pero lo bello tiene *ratio* de causa formal. Por tanto, el bien tiene *ratio* de causa formal».

Se trata de definir el bien en cuanto tal y la argumentación es filosófica. Se vuelve a confirmar la autoridad de Dionisio para Santo Tomás, pues de las tres objeciones de este artículo, dos son de textos dionisianos. Este texto parte del supuesto de que lo bello tiene *ratio* de causa formal. No se había dicho así antes en la obra de Tomás de Aquino, salvo las alusiones a la forma ya estudiadas en el *In De div. nom*. San Alberto sí lo había expresado claramente[497]. Si la belleza es causa formal, y se identifica con

[494] Antes de tratar la bondad de Dios, dedica la cuestión 5 al bien en general, donde busca establecer la *ratio* del bien.
[495] «ad quam causam ratio boni reducatur», *ST* II-II, q. 5 a. 4.
[496] *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.
[497] «bonum se habet in ratione causae finalis, pulchrum in ratione formalis», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, q. 88, arg. 2.

el bien, el bien también sería causa formal. Para esto, se impone estudiar los aspectos de identidad y distinción entre lo bello y lo bueno.

En la solución a esta cuestión, Santo Tomás explica que las diferentes causalidades están en la forma, y tienen una cierta relación. Además, se presuponen. Por lo tanto, se trata del punto de vista con que se considere las relaciones entre las causas. La respuesta a esta objeción específica dio a luz uno de los textos más importantes de la doctrina de la belleza de Santo Tomás.

«Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quid omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis»[498].	«A lo primero: hay que decir que lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto, porque se fundan en la misma cosa, es decir, la forma, y por eso, el bien es alabado como bello. Pero difieren según la *ratio*. Pues el bien está referido propiamente al apetito, y por eso, el bien es lo que todos apetecen. Y, por tanto, tiene *ratio* de fin, pues el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. Lo bello en cambio está referido a la *vis cognoscitiva*: pues se dicen bellas las cosas que causan placer al ser vistas. Lo bello *consistit in* la debida proporción, pues el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en lo semejante a sí; y el sentido es cierta *ratio*, y toda *virtus* cognoscitiva. Y dado que la cognición se hace por asimilación, y lo semejante corresponde a la forma, lo bello corresponde propiamente a la *ratio* de causa formal.»

En la forma se da tanto la identidad con el bien, como la distinción. Primero, Santo Tomás confirma la identidad. De este modo, da razón a Dionisio. El Aquinate no lo había expresado de un modo tan explícito hasta ahora: la forma es la *res*, el sujeto, en que se da la identidad. Esta primera frase de la respuesta es casi idéntica a una formulación de San Alberto[499].

[498] *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[499] «Sic igitur dicimus quod pulchrum et honestum sunt idem in subiecto, differunt autem in ratione», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co. Para Alberto este sujeto es también la forma.

Lo siguiente es explicar la distinción. Este texto es el cuarto hito en la reflexión de Santo Tomás sobre dicha distinción. Recapitulemos brevemente: San Alberto afirmó que la diferencia estaba en la *claritas* y la consonancia. Santo Tomás, en el *Super Sent*., dice que la diferencia está en la *claritas* y en «las otras cosas». El el *De veritate*, la diferencia está en que el bien perfecciona otras cosas. En el *In De div. nom.*, la diferencia está en su referencia a la *vis* cognoscitiva. Pero allí no desarrolló esta idea. En este pasaje, Santo Tomás confirma esta idea y la desarrolla. Primero, con una definición nominal de los efectos, en uno de los textos más famosos de Santo Tomás sobre lo bello: «pulchra enim dicuntur quae visa placent». El efecto es doble: visión y placer[500].

La estructura argumentativa es la siguiente: 1. Definición de la *ratio* que distingue la belleza del bien: la orientación a la *vis cognoscitiva*. 2. Ilustración por medio de una frase del decir común. 3. Explicación argumentativa de la definición nominal, para lo cual se explica la visión y el placer por medio de un elemento de la *ratio* de la belleza: la proporción. 4. La proporción en el conocimiento tiene que ver con la asimilación y la semejanza, lo cual pertenece a la forma. Ergo, la belleza es causa formal. 5. Conclusión: aunque bien y belleza comparten el *subiectum*, la forma, difieren en la *ratio*, la referencia a la *vis*, y una es causa final y la otra, formal.

Este texto tiene mucha concentración de contenido. Será preciso detenerse en cada elemento.

Sobre la expresión «quae visa placent», Maritain opina que allí está «todo lo necesario»[501] sobre la belleza. Según Eco, esta frase presenta sintéticamente los problemas de la belleza, su relación con el bien, el deseo y la perfección[502]. Pero, hay

[500] Kovach confirma esto: es una definición nominal, y por sus propiedades: que no dice lo que la belleza es, sino lo que hace. Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 103.
[501] Maritain, *Arte y Escolástica…*, p. 31.
[502] «the term *visa* seems to point to a definition of beauty in terms of its effect. But in fact, *visa placent* has the same relation to beauty that *quod omnia appetunt* ("what all things desire") has to the good. The good is not merely what all things desire; it refers to something whose own inner structure possesses the degree of perfection which makes it desirable. Desirability does not constitute goodness, but refers rather to our attitude to goodness. It is the same with

que destacar que es una definición nominal: no es la conclusión de un análisis, sino el inicio de una reflexión. No parece tener una intención sistemática. Además, es la única vez que aparece en su obra como una fórmula. Sin embargo, eso no implica que no sea un golpe del genio de Santo Tomás captar el núcleo de un aspecto fundamental de la belleza en esta breve expresión, y tomarla como punto de partida de su argumentación sobre su *ratio*. En ese sentido, es una expresión concentrada de parte importante de su estética, que justificadamente ha recibido la atención de los intérpretes. Sin embargo, la definición por los efectos está contextualizada: es para distinguirla del bien. Por lo tanto, hay que integrar esta expresión en una visión comprehensiva de la doctrina tomista de belleza. El término «visa» también ha recibido atención. Sin embargo, interpretar técnicamente el término «visa» o deducir una teoría de la percepción estética, excede la pretensión de Santo Tomás en este pasaje[503]. Se trata solo de indicar un elemento evidente de la experiencia común: la belleza causa placer al verla.

Luego viene la explicación. La razón del placer en la *vis cognoscitiva*, está en la proporción. Santo Tomás alude a una definición de belleza (lo bello *consistit in* proporción debida) para destacar su relación con el placer: el sentido experimenta placer con las cosas debidamente proporcionadas. Hay dos proporciones: la de la cosa bella y la de la cosa bella y el sentido. Acá se destaca la segunda: la proporción entre la cosa y el conocedor es la proporción específica que causa placer. Añade un elemento

truth, for there is both an ontological truth and a formal truth. Why, then, should the same type of distinction not apply to beauty? After all, the ontological structure of the good and the true is simply the perfection of some existent, and this is why they can be the object of an appetite, or have the character of a final cause, or be the object of an intellectual judgment. It then seems natural to argue that beauty is formally constituted in a relation between a subject and a thing, but that the thing has an objective structure such that it offers itself for contemplation», Eco, *The Aesthetics…*, p. 59.

[503] Maritain dice: «Estas cuatro palabras dicen todo lo necesario: una vision, es decir un conocimiento *intuitivo*, y un *goce*». Sin embargo, no es posible encontrar una referencia al conocimiento intuitivo de lo bello en la obra de Santo Tomás. Cf. Maritain, *Arte y Escolástica…*, p. 31. Eco tiene dos capítulos enteros de su tesis dedicado a la «visio estética»: «The Function and Nature of the Aesthetic *Visio*» y «Judgment and the Aesthetic *Visio*», Eco, *The Aesthetics…*, pp. v-vi. Y Maritain desarrolló su idea de intuición estética a partir de este término en *Arte y Escolástica*.

adicional: la semejanza, elemento fundamental en la cosmovisión de Santo Tomás[504]. La proporción entre el conocedor y lo conocido semejante a sí causa el placer del encuentro entre dos semejantes. En I, q. 12, a. 1, afirmó que entre el cognoscente y lo conocido debe haber proporción, porque lo conocido es perfección del cognoscente[505]. Santo Tomás supone que los sentidos enfermos distorsionan la percepción, por lo que se debe asumir, además, la proporción propia del sentido sano[506]. Además, para Santo Tomás el amor, y lo vinculado a la *vis appetitiva*, también es proporción[507]: tanto la estructura cognoscitiva como apetitiva suponen una proporción. Santo Tomás destaca aquí esta proporción para explicar la belleza.

El hecho de que Santo Tomás en este pasaje diga que la belleza *consistit in* la proporción, y que la proporción sea entre el objeto conocido y el sentido, llevó a Eco a un sesgo propio en su interpretación de la belleza en Santo Tomás. Interpretó el verbo «consistit in» en términos definitorios, y afirmó que la belleza consiste principalmente en la relación entre el objeto y el sentido[508]. Evaluaremos esto al tratar la proporción sistemáticamente.

Luego dice Santo Tomás: «Nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva». El sentido de «ratio» aquí no queda tan claro. Unos traducen el término

---

[504] En *Contra gentiles* III, 18 trata a Dios como fin último de todo lo creado, pues todo intenta asemejarse a Dios: «Quod omnia intendunt assimilari Deo». En el *In De div. nom.* indicó que todo busca imitar la belleza divina.

[505] «Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis». *ST* I, q. 12, a 1, arg. 4.

[506] Santo Tomás desarrolló esto en el *In Metaph*. Lo veremos al comentar ese texto.

[507] «amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum», *ST* I-II, q. 27, a. 1, co.

[508] «It has frequently been noted that *visa placent* makes the definition in the second sentence a definition in terms of the effect of beauty rather than in terms of its essence. This seems to be confirmed by the first part of the next sentence, which states that beauty "consists in" -that is, beauty is in itself- due proportion. At this point, the question of the term *visa*, and of its decisive importance, seems to be settled. But then Aquinas adds that this proportion itself consists in a relation of proportion between the human sense and an object which is rightly proportioned. In due course we shall consider whether he means "also consists in" or "mainly consists in"; but in any case, the question is here opened up again», Eco, *The Aesthetics…*, p. 56. Eco tomará partido por «mainly consists in».

como «proporción»[509], otros como «entendimiento»[510], o como «razón»[511]. El *Lexicon of Thomas Aquinas* cita este pasaje como ejemplo su segunda acepción de *ratio*: mente, razón, en oposición a apetito, que supone cualquier facultad de conocimiento[512]. Creo que aquí corresponde «proporción», pues luego indica, «así como toda facultad cognoscitiva». Es decir, está aplicando lo dicho a todo tipo de conocimiento, lo cual, incluye el conocimiento racional e intelectual[513]. Señala así una característica propia de todo conocimiento: la proporción entre la *vis* cognoscitiva y lo conocido, y el conocimiento como la asimilación de la forma. El conocimiento estético es una proporción entre la *vis* cognoscitiva y la forma conocida que causa placer. Algo semejante dijo San Alberto, aunque aquí aparece expresado con mayor precisión[514].

Para finalizar la argumentación, señala Santo Tomás que la semejanza corresponde a la forma, y por eso lo bello corresponde propiamente a la *ratio* de causa formal. El placer de la proporción es por la unidad entre el conocedor y la forma conocida, su asimilación, por la semejanza. Es necesario explicitar este vínculo, porque todo este texto es para explicar que la belleza es *ratio formalis*. La proporción de la semejanza también fue expuesta al explicar en el *Super Sent.* el por qué el Hijo es adecuadamente llamado belleza: por la perfecta semejanza con el Padre. Y el Hijo es Verbo del Padre, expresión del conocimiento al interior de Dios. En ese caso, es el Hijo el que se asemeja al Padre. En este caso, es el conocedor que se asemeja a la forma conocida.

En todo este pasaje no se mencionan las características esenciales de la *ratio* de lo bello: integridad, consonancia, *claritas*. En el *In De div. nom.* estableció que la *claritas*

---

[509] Cf. Eco, *The Aesthetics…*, p. 123. Cf. Jan Aersten, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 346.
[510] Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 131.
[511] «for the sense is also a certain kind of reason as is every cognitive power». Sammon, *The God who is Beauty…*, Pickwick, Oregon 2013, p. 333.
[512] Dentro de 13 acepciones posibles: «**…**(2) *mind, reason*, opposed to *appetitus*, any faculty of knowledge inclusive of *sensus*», *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Baltimore 1948, p. 937.
[513] Santo Tomás expone las diferencias entre *ratio* e *intellectus* en *De veritate*, q. 15, art. 1, co.
[514] San Alberto dice que la *ratio* de lo *honestum* en la que se identifica con lo bello consiste en atraer el deseo hacia sí, pues se dice que se llega al placer según la porporción de la potencia al acto: Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.

y la consonancia pertenecen también a lo bueno, por lo que corresponden a aquello en lo que se identifican. Por lo tanto, para distinguir lo bueno y lo bello, es necesario hacer referencia a otra *ratio* que los distingue.

Este es un pasaje fundamental, pues Santo Tomás hace un desarrollo del conocimiento de la belleza. Había determinado la diferencia específica de la belleza en la referencia a la *vis cognoscitiva* en el *In De div. nom*. Pero aquí hace un desarrollo de ese placer específico que supone la belleza en el cognoscente. Lo peculiar aquí es la presentación del conocimento como una proporción, y particularmente el conocimiento sensorial: es la proporción entre el sentido y el objeto bello. También es fundamental este pasaje por la epistemología que escoge Santo Tomás para explicar la experiencia estética. Vimos que San Alberto explicaba el conocimiento de la belleza en términos neoplatónicos. Santo Tomás en cambio, usa un paradigma aristotélico para explicar el rol del conocimiento respecto de lo bello: la proporción del conocimiento sensorial. Este desarrollo es, según De Bruyne, original de Santo Tomás respecto de sus contemporáneos[515]. Este esfuerzo por precisar en qué sentido la belleza se orienta a la *vis* cognoscitiva, según Menéndez y Pelayo, es un hito en la historia de la estética occidental[516].

2. *Id cuius ipsa apprehensio placet*. Belleza y amor

En otro pasaje fundamental de la *ST* Santo Tomás trata la identidad y distinción entre el bien y la belleza. Se trata del artículo dedicado al amor, tema tratado en la parte de la I-II dedicada a las pasiones que influyen en los actos humanos, los cuales son

[515] «Edgar de Bruyne notes that Aquinas was alone among his contemporaries in drawing a distinction between psychological proportion and ontological proportion», Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception...*, pp. 20-21.

[516] «La confusión, visible en el Areopagita, entre los conceptos de hermosura y de bien, ya identificados o no bien discernidos muchas veces por los platónicos, desaparece o se va aclarando en la escolástica de la Edad Media, principalmente en Santo Tomás. Con declarar que el bien y la belleza, aunque sean una misma cosa en el sujeto, se distinguen racionalmente quedaba de hecho consolidada la independencia de la estética como ciencia distinta de la ética. Increíble parece que algunos modernos […] hayan mostrado tanto empeño en […] confundir lo bello con lo amable, y a atribuir a la voluntad lo que el gran maestro dominico atribuye tan claramente a la potencia cognoscitiva», Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Colección de Escritores Castellanos, Madrid 1909, Tomo I, pp. 242-3.

necesarios para alcanzar el fin último del hombre. La relevancia antropológica es, por lo tanto, grande.

Santo Tomás se pregunta si el bien es la única causa del amor. En la tercera objeción cita nuevamente a Dionisio: «No solo lo bueno, sino también lo bello es amado por todos»[517]. La cita es semejante a la cita anterior, solo que ese texto se refería a la alabanza[518] y este al amor. El tratamiento es similar: reconocimiento de la identidad entre belleza y bien y distinción según la *ratio*:

«Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet»[519].	«A lo tercero hay que decir que lo bello es igual a lo bueno, pero difiere solo según la *ratio*. Dado que lo bueno es lo que todos desean, corresponde a la *ratio* de bien ser eso en que se aquieta el apetito. Pero a la *ratio* de bello corresponde aquello en cuyo aspecto o cognición se aquieta el apetito. Por eso los sentidos que principalmente se refieren a lo bello, que son los más cognoscitivos, a saber, la visión y el oído, que sirven a la razón. Por eso decimos que son bellas las cosas visibles y bellos los sonidos. Para las cosas sensibles de los otros sentidos, no usamos el nombre de belleza. No decimos bellos sabores u olores. Así es evidente que lo bello añade sobre lo bueno, cierto orden a la *vis* cognoscitiva. Por eso del bien se dice que simplemente complace el apetito. Le decimos en cambio bello a aquello cuya aprehensión misma causa placer».

Santo Tomás previamente indica que el amor es algo que pertenece al apetito, ya que el objeto de ambos es el bien[520]. Hay tres tipos de apetito: el natural, el sensitivo, y el racional o intelectivo, llamado voluntad. El primero, de los seres inanimados, no sigue la aprehensión del que apetece, sino la del autor de su naturaleza. El segundo sigue la aprehensión del que apetece, pero por necesidad, no por juicio libre. El tercero sigue la aprehensión del que apetece según el juicio libre. En cada uno de estos tres apetitos,

[517] «non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile», *ST* I-II, q. 27, a. 1, arg. 3.
[518] «bonum laudatur ut pulchrum», *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.
[519] *ST* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.
[520] Cf. *ST*, I-II, q. 26, a. 1, co.

el amor es el principio del movimiento que tiende al fin amado[521]. En el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, y se puede llamar amor natural. En el caso del amor sensitivo e intelectivo, es la complacencia del bien, descrita como la mutua adaptación del apetito sensitivo (o voluntad) a un bien.

El apetito tiene tres momentos: amor -la complacencia-, deseo -movimiento-, y quietud o gozo, que es la saciedad del bien obtenido. La complacencia del amor se funda en una proporción[522].

El amor es la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible, que es la complacencia por el objeto apetecible. El objeto apetecible se introduce en la intención del apetito. De esta complacencia se sigue un movimiento, el deseo, y, por último, la quietud que es el gozo. Dado que el amor consiste en una inmutación en el apetito por el objeto apetecible, es una pasión[523], un efecto del agente sobre el paciente. Puesto que es una potencia pasiva, su objeto se compara a ella como la causa de su movimiento o acto.

Expuesto el contexto previo, toca distinguir bien y belleza, pues Dionisio había dicho que no solo lo bueno es amado, sino también lo bello[524]. Es decir, todo lo recientemente dicho sobre el amor, es aplicable a lo bello. Por eso, inicia Santo Tomás reconociendo nuevamente la identidad de lo bueno y lo bello, y que solo tienen diferencia de *ratio*. Esta vez no hay referencia a la forma como sujeto común.

El núcleo de la distinción está nuevamente en la referencia de lo bello a la *vis cognoscitiva*, pero lo propio de este pasaje es la perspectiva del aquietamiento del

[521] Cf. *ST* I-II, q. 26, a. 1, co.
[522] «amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum», *ST* I-II, q. 27, a. 1, co.
[523] Cf. *ST* I-II, q. 26, a. 2, co
[524] «Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile», *ST* I-II, q. 27, a. 1, arg. 3.

apetito: pertenece a la *ratio* de lo bueno ser aquello en lo que el apetito se sacia. Santo Tomás, sin salir del ámbito del apetito, introduce el aspecto específico de lo bello: ser aquello en cuyo aspecto o conocimiento se aquieta el apetito. Este es el núcleo de la distinción, en la cual también se incluye la saciedad. Esto es una especie de paráfrasis del «quae visa placent». Al final del pasaje usa también el término «aprehensión»: «pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet». Esto significa, que el amor de la belleza se ubica en la *vis cognoscitiva*.

Este es otro pasaje en que se ha distinguido la *ratio* de lo bello sin hacer referencia a las «condiciones esenciales»: *claritas*, integridad y proporción. Se ha distinguido la *ratio* de lo bello y de lo bueno según la referencia a la *vis cognoscitiva*. Aquí queda claro que ambos sacian el apetito, pero que la belleza sacia un apetito particular, el de la *vis cognoscitiva*, con lo que se puede considerar a la belleza una *especie* del género *bien*, que es el argumento que usa Aertsen para rechazar que la belleza sea un trascendental[525].

Otro aporte fundamental de este pasaje es la exposición del vínculo del conocimiento sensorial y el conocimiento intelectual para la percepción de la belleza. Además, presenta cierta jerarquía en los sentidos: oído y vista son sentidos particularmente aptos para la belleza, por su cercanía con la razón. Esto ofrece mucho para la reflexión, pero Santo Tomás solamente alude a estos temas, no los desarrolla.

3. Belleza: inicio del amor espiritual

En el contexto de afirmar que el conocimiento es causa del amor, Santo Tomás especifica que la belleza espiritual es la causa del amor espiritual.

«Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et	«Respondo: hay que decir que, según se dijo, el bien es causa del amor por modo de objeto. Pero el bien no es objeto del apetito, si no es por ser aprehendido. Y el amor

[525] «Our conclusion must be that Thomas in his commentary does not come to the insight that the beautiful expresses a general mode of being on the basis of which it would have to be included on the list as a new transcendental. He does distance himself from Dionysius by claiming that the beautiful adds a relation to the cognitive power, a new element that will still have to engage our attention (see 8.7.). But what the beautiful adds is an addition to the good», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 344.

ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic. quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum»[526].	requiere cierta aprehensión del bien que es amado. Y por esto dice el filósofo en *Ética* IX que la visión corporal es el principio del amor sensitivo. De modo semejante la belleza y bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así pues, el conocimiento es la causa del amor, por la misma razón que el bien, que no se puede ser amado si no es conocido».

Aquí se problematiza nuevamente la distinción entre bien y belleza, pues el bien también se vincula con la *vis cognoscitiva*, como paso previo a ser amado.

4. Sólo el hombre se deleita con la belleza por sí misma

Santo Tomás reflexiona sobre la postura erguida del hombre, que muestra su estatus único. La cabeza erguida y la concentración de los sentidos en ella muestran que está dispuesta así principalmente para conocer lo inteligible y llegar a la verdad. La prueba de este estatus especial se muestra en la diferencia entre los sentidos de los hombres y los animales. Los sentidos humanos son cualitativamente distintos, pues en los animales los sentidos son para deleitarse en torno al alimento y lo sexual. Exclusivamente en el hombre son solo para conocer.

«Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena,	«Al tercero: hay que decir que la verticalidad le fue conveniente al hombre por cuatro razones. Primero, porque los sentidos le son dados al hombre no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino también para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a lo sexual, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque los sentidos están principalmente en el rostro, los demás animales tienen el rostro mirando a la tierra, como para buscar comida y alimentarse. El hombre en cambio tiene el rostro erguido, para que, por medio de los sentidos, principalmente la vista, que es el más sutil y muestra las muchas diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todo lo sensible,

[526] *ST* I-II, q. 27 a. 2 co.

ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem»[527].	tanto celestial como terrenal, para que de todo lo inteligible conozca la verdad»

Solo el hombre se deleita en la belleza por la belleza misma. Este carácter exclusivo se debe a su condición intelectual. Se destaca nuevamente la vista, y la peculiaridad de su configuración sensorial, que apunta al conocimiento de lo inteligible, dentro de lo cual se indicó la belleza.

Esto lo dice después Santo Tomás también al hablar de la templanza: mientras los animales se deleitan en cosas para conservar la naturaleza, los hombres se deleitan también en cosas como el sonido bien armonizado[528]. No se menciona explícitamente la belleza en este pasaje, aunque el sonido bien armonizado la supone y está en continuidad con el pasaje recién citado. Eco indica que los escolásticos tenían claro que solo los animales racionales pueden hacer juicios estéticos[529].

C. Causas de la belleza

1. El orden manifiesta la belleza de la sabiduría divina

En el contexto de la consideración de si el Espíritu Santo procede del Hijo, Santo Tomás muestra el sentido del orden de las procesiones. El orden procede de la belleza de una sabiduría.

«Dictum enim est supra quod filius procedit per modum intellectus, ut verbum; spiritus	«Se dijo arriba, que el Hijo procede por modo de intelecto, como verbo. El Espíritu

[527] *ST* I, q. 91 a. 3 ad 3.

[528] «delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae. Unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem ut circa eas antonomastice temperantia dicatur», *ST* II-II, q.141, a. 4, ad 3.

[529] «The Scholastics were impressed by the fact that only human beings could make an aesthetic judgment. Animals, they believed, pursue their own type of good, and to some degree perceive things as they are, but they have no sense of beauty. This superior pleasure may be experienced only by rational animals». Eco*, The Aesthetics…*, p. 50.

sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat, non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod spiritus sanctus procedit a filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quae materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinae sapientiae manifestatur»[530].	Santo procede por modo de voluntad, como amor. Y es necesario que el amor proceda de la palabra; pues no amamos algo si no lo hemos aprehendido como concepto de la mente. Según esto, es evidente que el Espíritu Santo procede del Hijo. Esto también nos lo enseña el orden de las cosas. Pues nunca encontramos que de uno surjan muchos sin *orden*, a no ser en aquellos que solo difieren materialmente. Ejemplo: Como un fabricante produce muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, sin haber ningún *orden* entre ellos. Pero en aquellas cosas entre las que no hay sólo distinción material, siempre se encuentra algún tipo de orden entre la multitud de los productos. Por eso, también en el orden de las criaturas producidas se manifiesta el *decor* de la sabiduría divina».

Hay dos tipos de surgimiento de muchos a partir de uno. Cuando la diferencia es solo material, no hay orden. Cuando la diferencia es más que material, siempre hay orden. Y en el orden se manifiesta la belleza de la sabiduría divina.

2. *decor, ex ordinatione rationis*

La causa del *decor* de lo *honestum* es el ordenamiento de la razón. Este pasaje está dedicado al bien *honestum* que se produce en un sujeto racional cuando obra de este modo. En este caso, el orden lo produce la razón, es un orden de la configuración moral del sujeto, y es un orden bello.

«Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis»[531].	«Se dice que algo es *honestum*, según se ha dicho, en cuanto tiene *decor* por la ordenación de la razón».

3. La *claritas* y la debida proporción se hallan radicalmente en la razón

Vuelvo a citar este texto, porque funda los rasgos propios de la belleza, *claritas* y *debita proportio* en la razón. En la razón está la luz manifestadora y es ella quien

[530] *ST* I, q. 36, a. 2, co.
[531] *ST* II-II, q. 145, a. 3, co.

ordena la proporción debida. En ella está la belleza *per se* y esencialmente, y ella es la causa de la belleza. También para la causalidad de la belleza este texto es fundamental.

«Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo»[532].	«A lo tercero hay que decir que la belleza, como ya dijimos, *consistit in* cierta *claritas* y la debida proporción. Pero ambos se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece la luz que se manifiesta y ordenar la proporción debida en los otros. Por eso en la vida contemplativa, que *consistit in* un acto de la razón, se halla la belleza *per se* y esencialmente».

D. Fealdad

1. Fealdad por poca formalidad, poca luz y poca ornamentación

Santo Tomás dedica una cuestión a tratar el tema de la creación-diversificación y su relación con la materia prima y la formalización. Vuelve a tratar así en la *ST* el tema tratado ya en el *Super Sent.*: la interpretación del término «tierra» en el texto del Génesis, que San Agustín asignó a la materia prima. Su referencia a los distintos grados de formalización es el *decor* y la *formositas*. La *formositas* está vinculada a la belleza.

«Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto. Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sedsecundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum aliquid discordat, ut infra patebit. Et quantum ex littera Genesis I, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum,	«De este modo, si la no-formalidad de la materia se refiere a la condición de la materia prima, que, en cuanto tal, no tiene forma alguna, entonces el estado informe de la materia no precedió en el tiempo a su formación o diversificación, como decía Agustín, sino sólo en el origen o naturaleza de la misma manera que la potencia es anterior al acto y la parte al todo. Otros Santos (Padres) aceptan el estado informe no como algo que excluye toda forma, sino como algo que excluye la *formositas* y el *decor* que ahora hay en lo creado. En este sentido dicen que el estado informe de la materia corporal precedió en la duración a su formación. Por eso Agustín en algo concuerda con ellos y en algo discrepa, como se verá más adelante. Con respecto al texto del Gén 1, se puede aceptar que no había una triple *formositas*, por la que se decía informe a la creatura corporal. Al cuerpo totalmente diáfano, que se dice cielo, le faltaba la

[532] *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

pulchritudo lucis, unde dicitur quod tenebrae erant super faciem abyssi. Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta, et quantum ad hoc dicitur quod terra erat inanis, sive invisibilis, quia corporali aspectui patere non poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis, et ideo dicitur quod erat vacua, vel incomposita, idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, tenebrae erant super faciem abyssi, secundum quod sub caelo etiam aer includitur, informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, terra erat inanis et vacua»[533].	belleza de la luz, por lo que se dice que las tinieblas cubrían el abismo. A la tierra le faltaba una doble belleza. Una, no estar cubierta totalmente de agua, por eso se dice deshabitada, o invisible, puesto que no se podía ver cómo era por estar cubierta por agua. La otra, la que tiene por estar ornamentada con hierbas y plantas, y por eso se dice que era vacía, o sin composición, esto es, no ornamentada, según la otra versión. De este modo, al tener dos naturalezas creadas, es decir, el cielo y la tierra, había sido declarado el estado informe del cielo al decir: *Las tinieblas cubrían el abismo*, según que *cielo* incluye el aire); y también había sido declarado el estado informe de la tierra al decir: *La tierra estaba deshabitada y vacía*».

Agustín plantea tres faltas de *formositas* en el inicio. Al cuerpo diáfano, le faltaba la belleza de la luz. A la tierra le faltaba una doble belleza: no tener agua, por lo que se dice que era inane o invisible, y estar vacía: no tener hierbas ni plantas. Esto es, no estar adornada. Esto es la *informitas terrae*. En este pasaje, *formositas* es usado como sinónimo de *pulchritudo*, quedando clara la íntima relación entre formalidad y belleza.

2. Gradación de la fealdad según lejanía de la conmensuración

Santo Tomás reflexiona sobre si todos los pecados son iguales. Contra la opinión de que todos lo son, propone una reflexión sobre dos tipos de privación. El segundo tiene relación con la belleza.

«inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno	«hay dos tipos de privación. Una es privación simple y pura, que «consistit quasi in» estar corrompido: como la muerte es privación de la vida, y las tinieblas privación de la luz. Tales privaciones no admiten más y menos, porque no ha quedado nada del hábito opuesto. Por lo tanto, no está uno menos muerto el primer día de la muerte y el tercero o cuarto que después de un año, cuando ya el cadáver está deshecho. Y de modo similar no está más en tinieblas la casa si la lámpara está cubierta con muchos velos

[533] *ST* I, q. 66, a. 1, co.

solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse, sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario, multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV Ethic.; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria».[534]	que si lo está con uno solo que tapa el paso a toda la luz. Hay, sin embargo, otra privación que no es simple, sino que retiene algo del hábito opuesto: la cual, a la verdad, consiste más bien en corromperse que en estar corrompido, como la enfermedad, que le priva a uno de la debida conmensuración de los humores, de modo, sin embargo, que queda algo de ella; en otro caso el animal no seguiría vivo; y lo mismo ocurre con la fealdad y cosas semejantes. Este tipo de privaciones admite más y menos por razón del remanente del hábito contrario: pues importa mucho respecto de la enfermedad o de la fealdad que el sujeto esté más o menos lejos de la debida conmensuración de los humores o de los miembros. Y lo mismo hay que decir de los vicios y pecados: ya que en ellos se da la privación de la debida conmensuración con la razón, de modo que no se elimine totalmente el orden de la razón; en otro caso el mal, si es total, se destruye a sí mismo, según se dice en *Ética* IV: pues no podría permanecer la sustancia del acto, ni la disposición afectiva del agente, si no quedase algo del orden de la razón. Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón. Y según esto hay que decir que no todos los pecados son iguales».

La primera privación, simple y pura, que no retiene nada del hábito opuesto, es la corrupción total. La segunda privación retiene algo del hábito opuesto y supone corromperse, pero no completamente. Este segundo tipo de privación tiene grados y se mide según la lejanía de la debida conmensuración de los miembros en el caso de la belleza y fealdad. La referencia es la *debida* conmensuración, que permite gradación, respecto de la cercanía o lejanía a esa referencia debida.

[534] *ST* I-II, q. 73, a. 2, co.

3. Fealdad por privación del color debido y la propoción debida de los miembros

En el contexto de su reflexión sobre la remisión del pecado venial, trata Santo Tomás dicho pecado como mancha. Esta reflexión sobre la mancha y el pecado, tiene como contraparte la belleza y la gracia. Esta reflexión la vimos también en el *Super Sent*.

«Ad tertium dicendum quod, sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem eius quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitae proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam in anima inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiae per peccatum mortale, alio modo per inclinationem inordinatam affectus ad aliquid temporale; et hoc fit per peccatum veniale»[535].	«Al tercero: hay que decir que en el cuerpo puede producirse una mancha de dos maneras. Primera, por la privación de lo que se requiere para *decor*, como es el debido color y la debida proporción de los miembros. Segunda, por la sobreposición de cosas que ocultan su *decor*, como es el barro o el polvo. Así también en el alma también puede producirse una mancha por la privación del *decor* de la gracia por pecado mortal o por la inclinación desordenada del afecto hacia algo temporal, y esto se hace del pecado venial.»

Define *decor*: requiere el color debido y la debida proporción de los miembros. La mancha puede privar el decor, u ocultarla. En el alma, el pecado mortal priva el *decor* de la gracia.

4. Mancha: fealdad por la pérdida de *nitor*

En continuidad con lo dicho en el *Super Sent.*, Santo Tomás reflexiona sobre la pérdida de *nitor* que supone la mancha. El contacto de un cuerpo con otro lo puede hacer perder su *nitor*. Del mismo modo, cuando el hombre se adhiere a algo por amor, hay cierto contacto. Si eso va contra la razón y la ley divina, hay detrimento de *nitor*, es una mancha del alma[536].

E. Breve consideración final

La *ST* es la obra principal de Santo Tomás. Salvo el artículo dedicado a mostrar la identidad entre *honestas* y *decor*, no hay un tratamiento sistemático de la belleza en esta obra. Aertsen es crítico sobre la importancia de esta obra para dicho tema, aunque

[535] *ST* III, q. 87, a. 2, ad 3.
[536] Cf. *ST* II-II, q. 86 a. 1 co. Este texto lo vimos más arriba al tratar el *nitor* del alma y del cuerpo.

su perspectiva de estudio siempre está ligada a la consideración de la belleza como un trascendental[537]. Sin embargo, podemos afirmar que la incorporación de la integridad y perfección como condición esencial, su presentación de la belleza corporal como disposición natural, el desarrollo de la referencia a la *vis cognoscitiva* con epistemología aristotélica, la identificación entre belleza espiritual y *honestas*, la descripción de la belleza *per se* y *essentialiter* en la razón y la belleza participada en la vida moral, aparte de múltiples desarrollos de temas previamente tratados, son aportes fundamentales para la doctrina de la belleza de Santo Tomás.

[537] «In the *Summa Theologiae*, Thomas speaks only in passing of the beautiful. He deals with the transcendentals good (I,5-6), one (I, 11), and true (I, 16), but he devotes no separate question to the beautiful. Actually, there are just two texts in the *Summa* that are of importance for the transcendental status of the beautiful. It is significant that the context of both texts is a discussion of the good, and the beautiful comes up only in the objections, and that these objections are based on statements from pseudo-Dionysius», Jan Aersten, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 345.

VII. Textos tardíos

La fecha del *In De div. nom.* no se ha determinado con exactitud, pero se pone como límite máximo de término el año 1268. El inicio de la *ST* se pone alrededor de 1266 y la redacción de dicha obra dura desde entonces hasta que Santo Tomás deja de escribir en diciembre de 1273. Por lo tanto, los siguientes textos de otras obras los consideraremos como posteriores al *In De div. nom.* y contemporáneos a la *ST*. Los textos importantes relacionados a la belleza provienen principalmente de sus comentarios a la Sagrada Escritura y también de sus comentarios a las obras de Aristóteles. Pero también hay textos importantes en el *De malo* y el *De virtutibus*.

A. Condiciones esenciales y estatus ontológico

1. Armonía

Estos pasajes del *Sent. De Anima* tratan la armonía, que es un tipo de proporción. Santo Tomás la caracteriza y da algunos ejemplos. Además, da el origen de la palabra: la consonancia de sonidos.

«Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis»[538].	«Consta que la armonía se dice propiamente de la consonancia en los sonidos: pero estos trasladaron este nombre a toda proporción debida, tanto en cosas compuestas de diversas partes cuanto de los cuerpos mixtos y contrarios. Según esto, se puede decir armonía de dos maneras: tanto de la composición y mezcla misma, como de la proporción de aquellas composiciones y mezclas».

«Harmonia invenitur aliquando in compositis et habentibus compositionem et motum; quia quando haec sic invicem simul ponuntur et ordinantur, ut *nullum congeneum praetermittatur* idest ut nullus defectus eiusdem generis ibi sit, tunc illae partes dicuntur bene harmonizatae, et compositio ipsarum vocatur harmonia, sicut ligna et lapides, et alia corpora naturalia. Sic etiam et chordae, quando bene ordinatae sunt, vel fistulae, ut ex inde consonantia	«La armonía se logra algunas veces en los compuestos que incluyen composición y movimiento, porque cuando estas partes simultáneamente se colocan y se ordenan entre sí, de modo que *nada admitan entre sí que no sea su misma naturaleza*, es decir, de modo que allí no exista ningún defecto de su mismo género, entonces, aquellas partes se dicen bien armonizadas y la composición de las mismas se llama armonía, como sucede con las maderas y las piedras y otros cuerpos

[538] *Sent. De anima*, lib. 1, l. 9, n. 4.

sonorum resultet, dicuntur bene harmonizatae; et huius consonantia dicitur harmonia, et hoc modo proprie dicitur harmonia. Aliquando invenitur in corporibus mixtis ex contrariis. Quando enim aliqua contraria sunt complexa et commixta in aliquo, ita ut nulla repugnantia seu excessus alicuius contrarii sit ibi, utputa calidi aut frigidi, aut humidi aut sicci, tunc illa dicuntur bene harmonizata, et horum ratio idest proportio dicitur harmonia»[539].	naturales. Así también las cuerdas o las flautas cuando están bien ordenadas, porque de ellas resulta la consonancia de los sonidos, se dicen bien armonizadas y esta consonancia se llama armonía y de este modo se hace referencia en sentido propio de la armonía. Otras veces se encuentra en los cuerpos mixtos de contrarios. En verdad, cuando algunos contrarios están ligados y mezclados en algo de tal modo que no exista allí ninguna oposición o exceso de algún contrario, como, por ejemplo, de calor o de frío, o de húmedo o seco, entonces aquellos se dicen bien armonizados y la disposición de estos, es decir la proporción, se llama armonía»

La referencia para la armonía, igual que la disposición natural, es la naturaleza de la cosa. Ella dicta la forma debida de la composición y el movimiento. Este texto tiene el valor de detallar una instancia particular de proporción, lo cual muestra la manera cómo Santo Tomás concibe la belleza en sus concreciones.

2. La máxima belleza humana: el *splendor* de la ciencia

Aunque este texto depende de San Anselmo[540], es valioso por la consideración de la belleza máxima de un ente particular, en este caso, el hombre.

«Praeterea, in eodem libro dicitur, quod minoratio pulchritudinis humanae naturae imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanae naturae, sit minoratio scientiae, scilicet ignorantia»[541].	«Èn el mismo libro se dice que la disminución de la belleza de la naturaleza humana se imputa al pecado. La máxima belleza de la naturaleza humana *consistit in* el *splendor* del conocimiento. Por eso, parece que el pecado original que se le imputa a la naturaleza humana es la disminución del conocimiento, es decir, la ignorancia».

Previamente vimos definir la belleza del alma humana en su asimilación a Dios. Aquí se expresa a partir del *splendor* de la ciencia. Se sobreentiende que la belleza supone la perfección y excelencia humanas. Es valioso ver la flexibilidad con la que Santo

[539] *Sent. De anima*, lib. 1, l. 9, n. 7.
[540] Se refiere *Sobre la armonía de la preciencia y la predestinación*, de San Anselmo.
[541] *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.

Tomás define la máxima belleza humana, dependiendo de las exigencias del contexto. Vale la pena relacionar este texto que lo que Santo Tomás pensaba de la plenitud de ciencia de los querubines, y su relación con la *claritas*[542]. Este pasaje es consistente con su afirmación de que la belleza está *per se* y esencialmente en un acto de la razón, la vida contemplativa.

3. Dios es la esencia misma de la belleza

Este texto tiene esta breve pero contundente afirmación: Dios es la esencia misma de la belleza. Además, postula la necesaria relación entre verlo y amarlo, por su belleza.

«Iam autem ostensum est, quod per visionem divinae essentiae mens creata praesentialiter tenet Deum: ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile inquantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium de divinis nominibus cap. IV, impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absqueamore videatur. Et ideo ex perfecta eius visione sequitur perfectus amor: unde et Gregorius dicit super Ezech.amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit»[543].	«Como se ha mostrado, por la vision de la divina esencia la mente creada tiene a Dios presencialmente: esta visión enciende completamente el afecto al amor divino. Si cualquier cosa es amable en cuanto es bella y buena, según dice Dionisio en *De Divinis Nominisbu* Cap IV, es imposible que Dios, que es la esencia misma de la belleza y la bondad, sea visto sin ser amado. De ahí que de la perfecta visión de él se siga el amor perfecto: Por eso afirma Gregorio en *Super Ezeq.*, la llama del amor que aquí arde incoado, llegará a ser hoguera de amor cuando vea al mismo a quien ama».

Nuevamente la autoridad sobre la belleza es Dionisio. Si ponemos en relación este texto con el anterior: la máxima belleza humana consiste en ver la esencia misma de la belleza.

4. Necesidad de que todas las partes sean perfectas para que la cosa sea bella

El principio enunciado tiene como fuentes a Dionisio y a Aristóteles, y aparece en varios pasajes de su obra: el *In De div. nom.*, el *De regno*, el *De malo*, y el *De virtutibus*. Aquí está con la palabra *decor*.

«Bonum autem, ut Dionysius dicit, est ex tota et integra causa, malum autem ex	«El bien, según dice Dionisio, surge por una sola e íntegra causa, el mal en cambio por

[542] *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.
[543] *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus, sive inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum. Non autem totum iudicatur bonum nisi utrumque fuerit bonum; sicut nec iudicatur homo pulcher, nisi omnia eius membra fuerint decora; turpis autem iudicatur etiam si unum eius membrum fuerit deforme»[544].	defectos singulares. Por tanto, cualquiera de los cuales sea malo, sea el acto o la ordenación del acto al fin, se juzga todo malo. Y no juzgamos todo bueno si ambos no son buenos. Así como no se juzga a un hombre bello si todos sus miembros no fuesen *decora*. Se le juzga feo si uno de sus miembros es deforme».

El *Sent. Ethic.* tiene otra presentación de este principio con varios matices:

«Huius autem ratio accipi potest ex eo quod Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, quod bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; sicut patet in bono et malo corporali. Turpitudo enim, quae est malum corporalis formae, contingit quodcumque membrorum indecenter se habeat; sed pulchritudo non contingit, nisi omnia membra sint bene proportionata et colorata. […] Et ideo sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem vel turpitudo multis, immo infinitis modis; ita etiam rectitudo operationis uno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis. Et inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit. Sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo»[545].	«La razón para esto puede encontrarse en la afirmación de Dionisio en el libro *De Divinis Nominibus*, que el bien resulta de una causa única e íntegra pero el mal por un defecto singular, como es evidente en la bondad y maldad corporal. La fealdad, que es un mal de la forma corporal, sucede cuando se tiene cualquiera de los miembros *indecenter*. Pero la belleza surge solo cuando todos los miembros están bien proporcionados y coloreados. […] Así como la salud y la belleza suceden de un solo modo, la enfermedad y la fealdad de muchos, hasta infinitos modos. Del mismo modo la rectitud de la operación sucede solo de un modo; el pecado en la acción sucede de infinitos modos. Y por eso pecar es fácil, porque puede pasar de muchos modos. Obrar rectamente es difícil, porque no sucede sino de un solo modo».

Aquí ratifica lo dicho por Aristóteles con Dionisio. La belleza se da solo cuando todos los miembros están bien proporcionados y coloreados. Además, define la fealdad como el mal de una forma corporal. Sucede cuando se tiene cualquier miembro *indecenter*. La belleza sucede *uno modo*; la fealdad, *multis, immo infinitis modis*. Además, aplica este principio a la salud y la enfermedad, y al pecado y la rectitud de la operación.

[544] *De malo*, q. 2, a. 4, ad 2.
[545] *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2.

Esta misma idea aparece también en otros pasajes. El primero, destacando que cada miembro debe estar *decenter*[546] El segundo, definiendo la belleza *simpliciter*, la cual supone que en ninguna parte haya deformidad o fealdad[547].

5. La belleza es una disposición ordenada a la naturaleza de la cosa

Como vimos en la *ST*, Santo Tomás integró la doctrina aristotélica de la belleza como disposición natural, que es un tipo de cualidad. Aquí expone y desarrolla dicha idea.

«quia sanitas animalis non attenditur per comparationem ad aerem; sed potius e converso dispositio aeris dicitur sana per comparationem ad animal. Similiter pulchritudo et macies dicuntur ad aliquid (et sumitur *macies* pro dispositione, qua aliquis est expeditus ad motum et actionem). Huiusmodi enim sunt quaedam dispositiones eius quod est perfectum in sua natura per comparationem *ad optimum*, idest ad finem, qui est operatio. Sicut enim dictum est, ex hoc huiusmodi dispositiones virtutes dicuntur, quod bonum faciunt habentem, et opus eius bonum reddunt. Dicuntur ergo huiusmodi dispositiones per relationem ad debitum opus, quod est optimum rei. Nec oportet exponere *optimum*, aliquid extrinsecum, sicut quod est pulcherrimum aut sanissimum, ut Commentator exponit: accidit enim pulchritudini et sanitati relatio quae est ad extrinsecum optime dispositum; sed per se competit eis relatio quae est ad bonum opus. Et ne aliquis accipiat *perfectum*, quod iam adeptum est finem, dicit quod perfectum hic accipitur hoc quod est sanativum et dispositum secundum naturam»[548].	«porque la salud del animal no se define por comparación al aire, sino más bien al revés: la disposición del aire se dice sana por comparación al animal. De modo semejante, la belleza y la delgadez se dicen respecto de algo (tomando *delgadez* por disposición por la cual algo es expedito para el movimiento y la acción). Estas son ciertas disposiciones de aquello que es perfecto en su naturaleza por comparación *con lo óptimo*, es decir, el fin, que es la operación. Como se ha dicho, tales disposiciones se llaman virtudes, que hacen buenos a los que las tienen, y su obra se hace buena. Se dicen disposiciones por relación a la obra debida, que es lo óptimo de la cosa. No es necesario entender por *óptimo* algo extrínseco, como lo bellísimo o sanísimo, como dice el Comentador, pues puede darse una relación extrínseca de la belleza y la salud con lo óptimamente dispuesto. En cambio, en sí mismo, le compete a lo óptimo una relación con la obra buena. Y para que alguien no entienda lo perfecto como lo que ya alcanzó el fin, sostiene que lo perfecto se dice aquí de lo que es saludable y dispuesto según la naturaleza».

[546] «bonum causatur ex una et tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus; sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis et suam mensuram», *De malo*, q. 8, a. 4, co.

[547] «Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo», *De virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 16, ad 16.

[548] *In Physic*., lib. 7, l. 5, n. 6.

La belleza se presenta acá como algo que corresponde a lo que es perfecto en su naturaleza en comparación con lo óptimo, que es la operación, es decir, se destaca el aspecto actualizado de la belleza.

6. La línea recta es la más bella de las líneas

Para explicar que cada ciencia estudia lo que le corresponde a su género, pone el ejemplo de la belleza de la línea recta.

«Et est quod scientia etiam de proprio subiecto non probat quodlibet accidens, sed accidens quod est sui generis. Sicut si aliquid inest lineis, non secundum quod sunt lineae, neque secundum propria principia linearum, hoc non demonstrat geometra de lineis; sicut quod linea recta sit pulcherrima linearum, aut recta linea si est contraria circulari vel non. Haec enim non sunt secundum proprium genus lineae, sed secundum aliquid communius. Pulchrum enim et contrarium genus lineae transcendent»[549].	«Una ciencia no prueba cualquier accidente de su sujeto propio, sino el accidente que pertenece a su género. Así, si un accidente pertenece a las líneas, pero no *como líneas*, y no en virtud de los principios propios de las líneas, no es demostrado por el geómetra. Por ejemplo, si la línea recta es la más bella de las líneas o si es o no es contraria a la línea circular. Pues estos atributos no pertenecen a las líneas en virtud de su género propio, sino en virtud de algo más general, pues lo bello y lo contrario trascienden el género de las líneas».

Este pasaje muestra la flexibilidad de Santo Tomás para reflexionar sobre la belleza. El contexto exige un ejemplo de un accidente de un objeto que no corresponde a una ciencia. El ejemplo que plantea Santo Tomás es la belleza de la línea recta, cuyo estudio no corresponde a la geometría. La belleza se presenta aquí como accidental.

7. Las obras de la virtud son bellas pues suponen conmensuración de las partes

En *Sent. Ethic.* comenta que las acciones según la virtud no solo son placenteras, también bellas y buenas.

«Deinde cum dicit: *quin immo* etc. ostendit quod operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchrae et bonae. Delectabiles quidem sunt in ordine ad operantem cui conveniunt secundum proprium habitum; pulchrae autem sunt secundum ordinem debitum circumstantiarum quasi quarumdam	«De ahí, donde dice *dado esto,* muestra que las operaciones según la virtud no solo son deleitables, sino también bellas y buenas. Son deleitables en orden al operante en tanto con el que convienen según su hábito propio. Son bellas según el orden debido de las circunstancias y de las partes. Pues la belleza *consistit in* la debida conmensuración de las

[549] *Exp. Poster.*, lib. 1, l. 15, n. 8.

partium. Nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit. Bonae autem sunt secundum ordinem ad finem»[550].	partes. Son buenas en cuanto al orden al fin».

En *ST* II-II, q. 145, había mostrado que las acciones *honestas* son también deleitables y útiles. Algo semejante se expresa aquí. En esta ocasión, las partes conmensuradas incluyen las circunstancias y las partes del acto. Aquí vemos otro caso de definición de belleza usando la expresión «consistit in» referida solo a un elemento: la conmensuración.

8. La belleza *consistit in* un cuerpo *magnus*

Santo Tomás presenta, en el *Super Sent.*, a Aristóteles como la autoridad para introducir la *magnitudo* como una de las condiciones esenciales de la belleza. Se refería al pasaje de la *Ética a Nicómaco* que comenta acá: muchos años después de escribir su primera obra sistemática, se enfrenta al mismo pasaje de Aristóeles, que trata la magnanimidad, ocasión para afirmar la necesidad de *magnitudo* en la belleza.

«ostendit quod magnanimus dignificet seipsum magnis. Ille enim qui est dignus parvis, et his seipsum dignificat, potest dici temperatus, prout temperantia large sumitur pro quacumque moderatione. Non tamen potest dici magnanimus: quia magnanimitas consistit in quadam magnitudine, sicut pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi *qui sunt parvi, possunt dicit formosi* propter decentiam coloris, et *commensurati*, propter debitam commensurationem membrorum, *non tamen possunt dici pulchri* propter magnitudinis defectum»[551].	«muestra [Aristóteles] que el magnánimo se debe pensar como digno de grandes cosas. Aquel que es digno de cosas pequeñas y se considera así, puede ser llamado temperado, pues la temperancia se toma ampliamente como de cualquier moderación. Sin embargo, no puede ser llamado magnánimo, pues la magnanimidad *consistit in* cierta *magnitudo*, así como la belleza propiamente *consistit in* un cuerpo grande. Por eso, *aquellos que son pequeños pueden decirse* formosi por lo *decens* de su color, y *conmensurado,* según la debida conmensuración de los miembros, *pero no podemos decir que son bellos* por el defecto de tamaño».

Santo Tomás confirma lo dicho por Aristóteles complementándolo con breves explicaciones[552]. Confirma la terminología del *Super Sent.*: son *formosi* si tienen color

[550] *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 6.
[551] *Sent. Ethic*., lib. 4, l. 8, n. 4.
[552] En cursiva lo dicho por Aristóteles, en letra normal lo añadido por Santo Tomás.

decens, conmensurados si tienen la proporción debida, pero si les falta la *magnitudo*, no se les puede decir bellos. Como vemos, la influencia que tuvo este pasaje de la *Ética* en el *Super Sent.* es directa[553].

Este pasaje es otra confirmación de la manera contextualizada en que Santo Tomás presenta su doctrina. En este texto, basta explicar solo el elemento de la belleza que presenta el texto comentado: la *magnitudo*. Santo Tomás confirma que es un requisito formal para la belleza. Y una vez más, «consistit in» se usa solo para un elemento.

Si consideramos que este comentario es contemporáneo a la redacción de la *Prima Pars*, en la que suplantó «magnitudo» por «integritas sive perfectio», pero vemos que aquí sigue considerando este elemento como parte de la *ratio* de la belleza, queda demostrado que la integridad supone la *magnitudo*.

9. Grados de proporción y belleza

Las formas que suponen proporción de muchos elementos ordenados a uno, suponen gradación. Esto se aplica a la belleza.

«Quando autem est aliqua forma quae in sui ratione importat quamdam proportionem multorum ordinatorum ad unum, talis forma etiam secundum propriam rationem recipit magis et minus. Sicut patet de sanitate et pulchritudine; quorum utrumque importat proportionem convenientem naturae eius quod dicitur pulchrum vel sanum. Et quia huiusmodi proportio potest esse vel magis vel minus conveniens, inde est quod ipsa pulchritudo vel sanitas in se considerata dicitur secundum magis et minus. Et ex hoc patet quod unitas secundum quam aliquid est determinatum est causa quod aliquid non recipiat magis et minus»[554].	«Cuando existe una forma que en su *ratio* supone cierta proporción entre muchos ordenados a uno, tal forma entonces según su propia *ratio* supone más y menos. Esto es evidente en la salud y la belleza, las cuales suponen proporción conveniente a la naturaleza del objeto al que se le dice bello o sano. Y dado que una proporción de este tipo puede ser más o menos conveniente, consecuentemente la misma belleza o salud consideradas en sí mismas se pueden decir según más o menos. De esto es evidente que la unidad, por la que algo es determinado, es la razón por la que algo podría no admitir más o menos».

[553] «quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri». *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[554] *Sent. Ethic*., lib. 10, l. 3, n. 5.

Respecto del estatus ontológico, la belleza admite grados. Dicha proporción puede ser más o menos conveniente, por lo que hay cosas más o menos bellas. La mayor o menor conveniencia depende de la relación a la unidad, por lo que la relevancia del principio de unidad es máxima.

10. Belleza de la *honestas*

En el *Super Rom.* define la belleza de la *honestas*.

«Tertio exponit quod dixerat *sicut in die honeste ambulemus*, perhoc quod subdit *et carnis curam ne feceritis in desideriis*. In hoc enim pulchritudo honestatis consistit ut homo non carnem spiritui sed spiritum praeferat carni. Supra VIII, 12: *debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus*»[555].	«Tercero, expone que dijera *caminemos con* honestas *como de día*, cuando añade *y no sigáis a la carne en sus deseos*. Pues la belleza de la *honestas* «consistit in» esto, que el hombre no prefiera la carne al espíritu, sino el espíritu a la carne. En 8, 12 dirá: *no somos deudores de la carne, como para que vivamos según la carne*.

En la *ST* definió la belleza de la *honestas* como una proporción interior bajo el imperio de la luz de la razón. Aquí es más concreto: preferir el espíritu a la carne. Es un estado de preferencias (proporción) de acuerdo a la razón. Nuevamente vemos el uso contextualizado de la expresión «consistit in».

11. Belleza del cuerpo y de los actos humanos

San Pablo afirma que el hombre que reza o profetiza con su cabeza cubierta afea su cabeza[556]. Santo Tomás comenta dicha fealdad y la belleza contrapuesta.

«Pertinet autem ad dignitatem viri (ut infra patebit) carere velamine capitis, et ideo dicit quod omnis vir orans, aut prophetans velato capite, deturpat caput suum, id est, rem inconvenientem sibi agit. Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum, in quibus lumen	«Corresponde a la dignidad del hombre (como quedará claro después) carecer de cubierta de la cabeza, y por eso dice que todo hombre rezando o profetizando con la cabeza cubierta afea su cabeza, esto es, hace algo inconveniente a sí. Así como en el cuerpo la belleza se dice de la debida proporción de los miembros en la conveniente *claritas* y color, en los actos humanos se dice belleza de la debida

[555] *Super Rom.*, cap. 13, l. 3.

[556] «Omnis vir orans, aut prophetans velato capite, deturpat caput suum». 1 Cor 11, 4. Santo Tomás comenta que el que sirve a Dios, u ordena las cosas humanas a Dios (rezar), o porta las cosas divinas a los hombres (profetiza).

rationis resplendet. Unde et per oppositum turpitudo intelligitur, quando contra rationem aliquid agitur, et non observatur debita proportio in verbis et factis»[557].	proporción de las palabras y hechos, en las cuales resplandece la luz de la razón. De modo opuesto, se entiende la fealdad cuando se hace algo contra la razón, y no se observa la debida proporción en las palabras y obras».

La definición de belleza corporal propuesta aquí, según la debida proporción de los miembros en la conveniencia de *claritas* y del color, es semejante en lenguaje al de su primera obra, aunque ahí distiguía que *species* tenía relación con la conmensuración de las partes, y *decor* con la conveniencia de los colores[558]. Aquí se integran ambas. Por otro lado, en los actos humanos, la belleza es según la debida proporción de las palabras y los actos en los cuales resplandece la luz de la razón. Aquí la *claritas* está atribuida a la razón. Por oposición, se entiende fealdad cuando se hace algo contra la razón, rompiendo la debida proporción.

Vale destacar dos aspectos en este pasaje. El primero, que Santo Tomás usa la fórmula de definición nominal («dicitur») para presentar la definición formal ya consolidada por la tradición y su propia reflexión: *claritas* y debida proporción. Lo segundo, en la definición moral sí aparece una cierta jerarquía entre la proporción de las palabras y hechos y la luz de la razón sobre ellos. Esto obedece a la estructura del acto moral humano: es la razón la que discierne las partes proporcionadas del acto y las circunstancias, e impera para ordenarlas de una manera determinada.

12. Diversidad

La reflexión sobre la belleza de la Iglesia presenta la necesidad de la diversidad.

«Pertinet autem ad decorem et perfectionem Ecclesiae, ut in ea diversa ministeria sint, quae significantur per ordines ministrantium, quod mirabatur regina Saba in domo Salomonis, ut legitur III Reg. X, 5»[559].	«Corresponde al *decor* y la perfección de la Iglesia, que en ella haya diversos ministerios, lo que se significa por los ordenes de los ministros, que era lo que la reina Saba admiraba en el domo de Salomón, según se lee en III Reyes X, 5»

[557] *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.
[558] Cf. *Super Isaiam*, cap. 53.
[559] *Super I Cor*., cap. 12, l. 1.

La diversidad es presentada como perteneciente al *decor* y perfección de la Iglesia. Esto se aplica a las cosas que tienen diversidad por naturaleza.

13. Cuatro cosas le vienen al cuerpo del alma. La tercera: belleza y *claritas*

Santo Tomás afirma que la belleza es una de las cosas que el alma da al cuerpo. Es un desarrollo de una reflexión de San Agustín sobre el efecto del alma en el cuerpo, pero que tiene ideas propias.

«Dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum: *tam potenti natura Deus fecit animam, ut eius plenissima beatitudo, quae in fine temporum promittitur sanctis, redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus; non beatitudo, quae fruentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor*. Videmus autem ex anima quatuor corpori provenire, et tanto perfectius, quanto anima fuerit virtuosior. Primo quidem dat esse; unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale. Secundo conservat a corruptione; unde videmus homines quanto sunt fortioris naturae, minus a calore et frigore pati. Cum ergo anima fuerit perfectissima, conservabit corpus omnino impassibile. Tertio dat pulchritudinem et claritatem; infirmi enim et mortui propter debilitatem operationis animae in corpus, efficiuntur discolorati, et quando erit in summa perfectione, faciet corpus clarum et fulgidum. Quarto dat motum, et tanto facilius, quanto virtus animae fuerit fortior supra corpus. Et ideo quando erit in ultimo suae perfectionis, dabit corpori agilitatem»[560].	«Dice pues Agustín en su *Carta a Dióscoro*: *Dios hizo el alma con tal poder natural, que su beatitud plenísima, la cual es prometida a los santos al final de los tiempos, redunda también a su naturaleza inferior, que es el cuerpo; no la beatitud que es propia del que la está disfrutando, sino la plenitud de la salud, esto es, el vigor de la incorrupción.* Vemos que del alma cuatro cosas le provienen al cuerpo, y tanto más perfectas, cuanto más vigorosa fuese el alma. Primero, le da el *esse*; por eso, cuando llegue a su suma perfección, le dará el *esse* espiritual. Segundo, la conserva de la corrupción. Por eso vemos a los hombres que son más fuertes por naturaleza, sufrir menos con el calor y el frío. Por tanto, cuando el alma sea perfectísima, conservará al cuerpo completamente impasible. Tercero, le da belleza y *claritas*. Los enfermos y los muertos por la debilidad de la operación del alma en el cuerpo, se vuelven descolorados. Y cuando venga a su suma perfección, hará al cuerpo claro y brillante. Cuarto, le da movimiento, y tanto más fácil cuanto fuerte sea el vigor del alma sobre el cuerpo. Y por eso cuando sea en su última perfección, dará al cuerpo agilidad»

Este pasaje es muy importante, por la inclusión de la belleza como algo propio del alma que redunda en el cuerpo. El alma transmite *esse*, conservación de la corrupción, belleza (*claritas*) y movimiento. Teniendo implícita la doctrina de la acción de la forma (alma) sobre la materia (cuerpo), este pasaje es una confirmación muy importante de

[560] *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.

lo dicho en el *In De div. nom.*: la forma¸irradiación de la *claritas* de la belleza divina, da el *esse* a las cosas.

Este pasaje también presenta la gradación de lo bello: mientras más perfecta el alma, más fuerte la presencia de estos elementos. Los enfermos y muertos por la debilitación de la acción del alma sobre el cuerpo se descoloran, pero los que llegan a la suma perfección, se vuelven resplandecientes. Aquí la exposición de la belleza está centrada en la *claritas*, y no en la proporción.

Este texto tiene un valor adicional por ser una referencia libre a la belleza, que no venía obligada por el contexto, lo cual confirma que dicha doctrina forma parte del pensamiento sobre la belleza de Santo Tomás.

14. Gloria/*puchritudo*/*decor*/*species*

La reflexión sobre la gloria de los cuerpos celestes y de los terrestres incluye su belleza.

«introducit diversitatem caelestium et terrestrium corporum, cum subdit: sunt *corpora caelestia*, ut sol et luna et huiusmodi, et sunt *corpora terrestria*, ut ignis, aqua, etc.; *sed alia quidem est gloria*, id est pulchritudo et decor, *caelestium* corporum, *alia autem terrestrium*, Eccli. XLIII, v. 10: *species caeli gloria stellarum*. Et possunt per caelestia corpora intelligi contemplativi. Phil. III, 20: *nostra conversatio in caelis est*»[561].	«introduce la diversidad entre los cuerpos celestes y terrestres, donde añade: están los *cuerpos celestes*, como el sol y la luna y semejantes, y están los *cuerpos terrestres*, como el fuego, el agua, etc. *Pero una es la gloria*, i.e., la belleza y el *decor*, de los cuerpos *celestes, y otra la de los terrestres*, Eccl. 43, 10, la gloria de las estrellas es la *species* del cielo. Y por los cuerpos celestes puede entenderse los contemplativos: *nuestra convivencia está en el cielo*" (Fil. 3,20)».

En un texto no sistemático sobre la belleza, se revela la cercanía en campo semántico entre *gloria*, *pulchritudo* y *decor*. La gloria, por la *claritas*, la perfección y plenitud ontológicas, parece indicar belleza sobreabundante. Sin embargo, no hay desarrollo de dicha relación en Santo Tomás.

[561] *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.

15. El ornato supone belleza, que *consistit in* la proporción

La reflexión sobre la conducta de los obispos, lleva a proponer una definición de *ornatus*.

«Quantum ad se dicit *ornatum*, *pudicum*. Ornatus est quando bene componitur in actibus et dictis. Ornatus enim importat pulchritudinem quae consistit in proportione. Unde tunc est ornatus, quando agit et loquitur ut decet. Eccli. XLIV, 6: *homines divites in virtute, pulchritudinis studium habentes*»[562].	«En cuanto a sí (el obispo), dice: ornatum, *púdico*. *Ornatus* es cuando está bien compuesto en hechos y dichos. El *ornatus* supone belleza, la cual *consistit in* la proporción. El obispo es *ornatus*, cuando hace y dice como corresponde. Eccli. XLIV: *hombres ricos en virtud, que estudian la belleza*».

Ornatus es otra palabra en en entorno semántico de la belleza. Aquí aplicado a la conducta excelente, y definido coo bien compuesto en dichos y hechos. Ya antes ha descrito la perfección moral como bella. Así que no es difícil explicar que la proporción en palabras y obras en la conducta del obispo corresponde a la proporción de la belleza. Este es otro texto que usa «consistit in» aplicado a un solo elemento de la belleza.

16. La belleza *consistit in* la *formositas*

El siguiente texto es fundamental para exponer el rol de la forma en la belleza. El salmista expone el deseo de Dios del hombre. Santo Tomás presenta traducciones alternativas: la Vulgata dice: *ut videam voluptatem domini et visitem templum eius*; San Jerónimo: *ut videam pulchritudinem domini*[563]. Santo Tomás interpreta que es el deseo de una visión y expone lo que el hombre desea en esa visión de Dios. La primera cosa que desea: la belleza.

«Tria sunt in illa visione desideranda, quae naturaliter homo desiderat videre. Primo pulchra. Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit, Deus autem est ipsa forma informans omnia,	«Tres cosas se desean en esa visión, que el hombre desea naturalmente ver. Primero, las cosas bellas. La belleza suma está en el mismo Dios, pues la belleza *consistit in* la *formositas*. Dios es la forma misma que

[562] *Super I Tim.*, cap. 3, l. 1.

[563] «Et ponit duo, quia: *ut videam voluptatem domini, et visitem templum eius*. Alia littera habet, *ut continuo habitem*. Hieronymus habet, *et videam pulchritudinem domini*. *Ut est merces*, secundum Augustinum: Jo. 17: *haec est vita aeterna ut cognoscant*», *Super Ps.*, 26, n. 3.

ideo dicit secundum unam literam, *ut videam delectationes Domini:* Sap. 13. *Si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit*»[564].	informa todo, y de ahí que se diga según un texto: *para que veamos los deleites del Señor*. Sabiduría 13. *Si consideraron dioses a las cosas cuya belleza los deleitaba, que conozcan cuánto más bello es su creador: pues es el engendrador de la belleza el que constituyó todas esas cosas*».

La primera afirmación es importante: Dios mismo es la belleza suma. Se define el grado supremo de belleza, desde el punto de vista del estatus ontológico. Lo segundo, Santo Tomás da el motivo para que esto sea así: la belleza *consistit in* la *formositas*. Dado que Dios tiene forma en sentido eminente, es la forma que informa todo, tiene también belleza eminente. Esta es quizás la afirmación más fuerte de la obra de Santo Tomás respecto del vínculo entre belleza y forma, y es un texto pocas veces destacado. Santo Tomás respalda esto con dos citas bíblicas: «para *ver* los deleites del Señor», texto muy afín a la definición «quae visa placent». Y luego cita *Sabiduría*, donde se dice que por tener mucha belleza al fuego se le juzgó dios. Esto enfatiza la excelencia objetiva y la fascinación subjetiva que produce la belleza. A partir de esta observación, argumenta: si estas cosas son bellas, la belleza del creador debe ser extraordinaria.

Las otras dos cosasa que se desean son el bien, y la disposición de las cosas. Surge la lógica pregunta por este orden, pero Santo Tomás no presenta razones al respecto. Simplemente lo afirma.

Desde el punto de vista terminológico, hay una disonancia en el uso del término *formositas* respecto del uso del término *formosus*, pues Santo Tomás indicó en el *Super Sent.* que algo proporcionado, pero sin *magnitudo* puede ser *formosus* pero no bello. Pero parece una ser una tensión terminológica y no conceptual.

17. Cuádruple belleza de Cristo

Uno de los últimos textos de Santo Tomás sobre la belleza, aunque poco conocido, es muy rico en contenido. Se trata del pasaje del *Super Ps.* que depende de la siguiente

[564] *Super Ps*., 26, n. 3.

frase del Salmo 44: «Speciosa forma prae filius hominum»[565], que se complementa luego con: «Specie tua et pulchritudo tua intende»[566]. Se destaca la bella forma del rey mesiánico. Esta cita aparece recurrentemente en los textos de Santo Tomás, interpretado cristológicamente. Por tanto, esta exégesis en la que se detiene especialmente a explorar su sentido es fundamental. Este texto presenta la belleza de Cristo.

Dos aspectos realzan el valor de este texto. Primero, el lugar central de Cristo en el pensamiento de Santo Tomás[567], lo cual garantiza el extremo cuidado en lo que se irá a decir. Segundo, que sea una reflexión libre. Santo Tomás se apoya en San Agustín, a quien cita para la sección de la *honestas*[568], pero el pasaje refleja su pensamiento original.

Este salmo presenta a Cristo como rey, es decir, a David. El rey tiene cuatro características: *gratiositas*, fuerza bélica, potestad para juzgar y multitud de riquezas[569]. Para explicar la *gratiositas*, afirma Santo Tomás que la vista y el oído son los sentidos más destacados del hombre. Cristo es *gratiosus* para ambos sentidos, bello para la vista, y de palabras graciosas para el oído. El *Cantar* lo confirma: «pues tu voz es dulce y hermoso tu rostro»[570]. Respecto de su belleza, dice el salmista: *speciosus forma*. Esta expresión es ocasión para que Santo Tomás presente la cuádruple belleza de Cristo, con lo cual, se ve cómo entendía la belleza en diversos niveles.

---

[565] *Super Ps*., 44, 3. «Eres el más hermoso entre los hijos de los hombres».
[566] *Super Ps*., 44, 5. Es la Vetus Latina: «muestra tu *species* y tu belleza».
[567] El teólogo en el siglo XII se caracterizaba principalmente por ser un comentador de la Sagrada Escritura, por lo que estamos leyendo a Santo Tomás en su campo de especialidad.
[568] El texto de San Agustín: «Pulcher Deus, Verbum apud Deum: pulcher in utero virginis, ubi non amisit divinitatem, et sumpsit humanitatem: pulcher natus infans Verbum; […] Pulcher ergo in caelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in caelo. In intellectum audite Canticum, neque oculos vestros a splendore pulchritudinis illius avertat carnis infirmitas. Summa et vera pulchritudo iustitia est: ibi illum non videbis pulchrum, ubi deprehendis iniustum: si ubique iustus, ubique decorus». San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos*, II, BAC, Madrid 1965, pp. 64-65.
[569] Cf. *Super Ps*., 44, n. 2.
[570] *Cantar de los Cantares* 2, 14. «ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis: vox enim tua dulcis et facies tua decora».

«Quantum ad primum dicit, *speciosus forma*. Et nota in Christo quadruplicem pulchritudinem. Unam secundum formam divinam. Phil. 2: *qui cum in forma Dei esset*. Et secundum hanc fuit speciosus prae filiis hominum: nam omnes tantum habent gratiam secundum redundantiam et participationem; sed iste per se et plene: Col. 2: *in eo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*: Heb. 1: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus*: Sap. 7: *candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis*. Alia est pulchritudo justitiae et veritatis: Jer. 31: *benedicat tibi dominus pulchritudo justitiae*: Joan. 1: *plenum gratiae et veritatis*. Alia est pulchritudo conversationis honestae: et de hac 1 Pet. ult.: *forma facti gregis*. Et hac forma fuit speciosus prae filiis hominum, quia sua conversatio fuit magis honesta et virtuosa quam alicujus: 1 Pet. 2: *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*. Augustinus in originali: *nobis cernentibus ubique speciosus: pulcher in manibus parentum, pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher deponens animam, pulcher in patibulo, pulcher in ligno, pulcher in caelo*. Quarta est pulchritudo corporis: et haec etiam Christo infuit. Cant. 1: *ecce tu pulcher es dilecte mi*. Sed numquid secundum hanc pulchritudinem fuit speciosus prae filiis hominum? Videtur quod non: quia Isa. 53, dicitur: *vidimus et non erat in eo species neque decor*. Item per rationem probatur quod Christus voluit paupertatem habere, et non uti divitiis, ut doceat eas contemnendas. Sed sicut ista sunt contemnenda, ita pulchritudo corporalis: Prov. ult.: *fallax gratia et vana est pulchritudo*. Respondeo. Dicendum, quod pulchritudo, sanitas, et hujusmodi, dicuntur quodammodo per respectum ad aliquid: quia aliqua contemperatio humorum facit sanitatem in puero, quae non facit in sene: aliqua est enim sanitas leoni, quae est mors homini. Unde sanitas est proportio humorum in comparatione ad talem naturam. Et similiter pulchritudo consistit in proportione membrorum et colorum. Et ideo alia est	«En cuanto a lo primero dice: forma *speciosa*. Se aprecia en Cristo una cuádruple belleza. Una, según la forma divina. Fil 2: *aquél que existía en forma de Dios*. Y según esta fue *speciosus* ante los hijos de los hombres. Pues todas las cosas tienen gracia según redundancia y participación. Pero este, *per se* y plenamente. Col. 2: *en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente.* Heb 1: *él es el esplendor de la gloria y la figura de la sustancia de Dios*: Sap. 7: *el candor es la luz eterna y el espejo sin mancha de la majestad de Dios*. Otra es la belleza de la justicia y la verdad. Jer. 31: *te bendiga Dios con la belleza de la justicia*. Juan 1: *pleno de gracia y verdad*. Otra es la belleza de la conducta *honesta*: 1Pe: *haciéndose* forma *de la grey*. Y esta forma fue *speciosa* ante los hijos de los hombres, porque su conducta fue más *honesta* y virtuosa que cualquier otra. 1. Pedro 2: *pues no pecó, ni se encontró engaño en su boca*. Agustín: *nosotros lo consideramos en todo* speciosus: *bello en las manos de sus padres, bello en sus milagros, bello en la flagelación, bello deponiendo el alma, bello en el patíbulo, bello en el leño, bello en el cielo.* La cuarta es la belleza del cuerpo. Y esta también estuvo en Cristo. Cant. 1: *qué bello eres, amado mío*. ¿Pero fue acaso según esa belleza *speciosus* entre los hijos de los hombres? Parece que no, porque Isa 53: *vemos que no había en él* species *ni* decor. También se prueba por la razón de que Cristo quizo tener pobreza, y no riquezas, para enseñar que son condenables. Pero como estas son condenables, así también la belleza corporal. Prov. *Falsa es la gracia y vana es la belleza*. Respondo. Hay que decir, que la belleza, la salud y otras cosas así, se dicen de un modo con respecto a algo. Porque una conjugación de humores que produce la salud en el niño, no la produce en el anciano. Y la salud del león es la muerte para el hombre. Así que la salud es una proporción de los humores en comparación a una naturaleza tal. De modo semejante, la belleza *consistit in* la proporción de los miembros y de los colores. Y así una es la

pulchritudo unius, alia alterius: et sic hanc pulchritudinem Christus, secundum quod competebat ad statum et reverentiam suae conditionis, habuit. Non est ergo intelligendum, quod Christus habuerit capillos flavos, vel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum; sed illam pulchritudinem corporalem habuit summe, quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu: ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes eum reverebantur, ut Augustinus dicit. Ad primum dicendum prophetam velle exprimere contemptum Christi in passione, in qua deformata fuit sui corporis forma prae multitudine afflictionum. Ad aliud dicendum, eas divitias et pulchritudines contemnendas, quibus male utamur»[571].	belleza de uno y otra la de otro. Y así Cristo tuvo esta belleza, según lo que convenía al estado y reverencia de su condición. Por eso, no debe entenderse que Cristo tuviese cabellos rubios o rojos, puesto que esto no corresponde. Él tenía la máxima belleza corporal, que pertenecía al estado y reverencia y gracia en el aspecto. Y en su rostro algo divino irradiaba, por lo que todos lo reverenciaban, como dice San Agustín. A lo primero hay que decir que el profeta quiere expresar el desprecio de Cristo en la pasión, en la cual su forma corporal fue deformada por los múltiples sufrimientos. A lo otro, hay que decir que son condenables aquellas riquezas y bellezas que usamos malamente».

Primero, Cristo fue bello según la forma divina. La referencia a la forma divina muestra el rol central de la forma en la doctrina de la belleza de Santo Tomás. Además, es el núcleo de la belleza exclusiva de Cristo. Santo Tomás había expresado que la belleza de Dios consiste en su *formositas*. En el caso de Cristo, por la forma divina fue bello frente a los hombres, no teniendo gracia según sobreabundancia o participación, sino por sí mismo, y plenamente. La mención a la participación pone este texto en vínculo con la doctrina de la participación presentada en el *In De div. nom*. Santo Tomás apoya esta afirmación con citas bíblicas, asociando la belleza divina de Cristo con la gracia, con la plenitud, el resplandor de la gloria, la imagen, la luz y la majestad.

La belleza de Cristo según la justicia y la verdad, no tiene desarrollo, solo fundamento bíblico. Parece que la afirmación agustiniana de que la máxima belleza está en la justicia influyó en la presentación de este elemento[572].

La tercera belleza es de la *conversatio honesta*, conducta virtuosa y bella. La *honestas* en la *ST* tiene identidad con la belleza. La breve frase «forma facti gregis» indica que Cristo es la *forma* que constituye un ejemplo para la grey, bella frente a los hijos de

[571] *Super Ps*., 44, n. 2.
[572] Ver nota 568: «Summa et vera pulchritudo iustitia est»

los hombres, porque su comportamiento fue *honestum* y virtuoso como el de ningún otro. La forma constituye un ejemplo (causa ejemplar) y es evidente el aspecto manifestativo de dicha forma, que es un rasgo esencial de la *claritas* y su vínculo con la gloria. Santo Tomás cita a San Agustín para mostrar en qué sentido este comportamiento fue bello en su totalidad: bello en los brazos de sus padres, en los milagros, en los azotes, entregando el alma, en el patíbulo, en la cruz, en el cielo. En el texto original de San Agustín la belleza de la conducta de Cristo consiste principalmente en la justicia. Santo Tomás expresa esta conducta perfecta con la expresión *conversatio honesta*.

La cuarta belleza de Cristo es la de su cuerpo. Santo Tomás trata este fragmento como una pequeña cuestión disputada, porque la Biblia presenta citas a favor y en contra. Aquí recurre a su doctrina de la belleza como disposición natural. La belleza, como la salud, se dice respecto de algo: la configuración de los humores que hace la salud en el niño, no la hace en el anciano. La belleza «consistit in» la proporción de miembros y colores, según una naturaleza determinada. La belleza que le corresponde a Cristo es según el estado y majestad de su condición. Tener pelo rubio o no es irrelevante. El tenía la máxima belleza corporal que corresponde a su estatus, majestad y *graciositas* de aspecto. Definido esto, refuta las objeciones. Así como no tuvo en mucho las riquezas, tampoco tuvo en mucho la belleza corporal, la cual tuvo según su condición, pero no atesoró vanamente.

B. Efectos de la belleza

1. La visión de la esencia misma de la belleza enciende completamente el afecto

Santo Tomás describe cómo se enciende el amor humano en la visión de la esencia divina.

«Iam autem ostensum est, quod per visionem divinae essentiae mens creata praesentialiter tenet Deum: ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile inquantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium de divinis nominibus	«Como se ha mostrado, por la vision de la divina esencia la mente creada tiene a Dios presencialmente: esta visión enciende completamente el afecto al amor divino. Si cualquier cosa es amable en cuanto es bella y buena, según dice Dionisio en *De Divinis Nominibus* Cap IV, es imposible que Dios,

cap. IV, impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absqueamore videatur. Et ideo ex perfecta eius visione sequitur perfectus amor: unde et Gregorius dicit super Ezech.amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit»[573].	que es la esencia misma de la belleza y la bondad, sea visto sin ser amado. De ahí que de de la perfecta visión de él se siga el amor perfecto: Por eso afirma Gregorio en *Super Ezeq.*, la llama del amor que aquí arde incoado, llegará a ser hoguera de amor cuando vea al mismo a quien ama».

Dios es la esencia misma de la belleza, es el estatus ontológico supremo de la belleza. Santo Tomás vuelve a usar la cita de Dionisio respecto de que cualquier cosa es amable en cuanto bella y buena. Siendo Dios belleza suprema, es imposible verlo y no amarlo.

2. Ser agradable a los ojos de otros pertenece a la *ratio* de la belleza

Aristóteles explica que es imposible ser feliz sin ciertos bienes externos. Santo Tomás comenta el pasaje, presentando un elemento de la *ratio* de la belleza: ser agradable a los ojos de otros.

«exteriorum bonorum quibusdam indiget felicitas, sicut instrumentis quibus indigemus ad exercendum opera virtutis, in quibus consistit felicitas. Et quantum ad hoc dicit quod est impossibile vel difficile quod homo qui non habet divitias ex quibus possit donare et expendere, operetur quaedam virtuosa opera; multa enim operum virtuosorum facimus per amicos et per divitias et per civilem potentiam, puta per hoc quod aliquis est rex vel proconsul. Quaedam vero exteriorum bonorum sunt quae faciunt ad quandam pulchritudinem felicitatis, inquantum scilicet reddunt hominem placitum in oculis aliorum, quod pertinet ad rationem pulchritudinis. Et quantum ad hoc subdit, quod denudari quibusdam exteriorum bonorum, coinquinat beatitudinem, inquantum scilicet reddit hominem aliqualiter contemptibilem in oculis aliorum, sicut patet de eo qui caret nobilitate, vel bona prole, aut etiam pulchritudine corporali. Non enim est omnino felix, qui est turpis specie; quia ex	«la felicidad requiere ciertos bienes exteriores como instrumentos que requerimos para ejercer las obras de la virtud, en las cuales *consistit* la felicidad. En cuanto a esto, dice que es imposible o difícil que un hombre que no tenga los recursos que pueda donar y gastar, pueda realizar ciertos actos virtuosos. Muchos actos de la virtud los hacemos mediante amigos y mediante riquezas y mediante el poder político, como en el caso de alguien que es rey u oficial. Hay ciertos bienes exteriores que dan cierta belleza de la felicidad, en cuanto vuelven al hombre agradable a los ojos de otros, lo cual corresponde a la *ratio* de la belleza. En cuanto a esto añade, que, eliminar ciertos bienes exteriores reduce la felicidad, en cuanto vuelve al hombre despreciable a los ojos de otros, como es evidente con quien carece de nobleza, buena proble, o incluso belleza corporal. No es plenamente feliz quien es feo de *species*, pues esto lo vuelve despreciable a los ojos de otros».

[573] *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

hoc redditur in oculis aliorum contemptibilis et despectus»[574].	

Santo Tomás propone que la felicidad misma es bella. Y para la plenitud de su belleza, requiere de la totalidad de sus elementos. Entre ellos: nobleza, amigos, buena prole. Aristóteles se refiere a los bienes externos que son instrumentos para realizar las obras buenas en los que se sustenta la felicidad. A esto añade la belleza corporal, la cual define aquí desde sus efectos: es un bien exterior que añade belleza a la felicidad, en cuanto vuelve al hombre agradable a los ojos de los otros, lo cual forma parte de la *ratio* de la belleza.

3. Nadie empieza a amar a una mujer si no se deleita primero en su belleza

En un pasaje previo afirmó que la belleza espiritual era el inicio del amor espiritual. Aquí dice que nadie ama a una mujer si no se deleita primero en su belleza.

«Dicit ergo primo quod benevolentia videtur esse principium amicitiae, sicut delectari in aspectu alicuius mulieris, est principium amationis eius. Nullus enim incipit amare aliquam mulierem nisi prius fuerit delectatus in eius pulcritudine, nec tamen statim tunc cum gaudet in aspectu formae mulieris amat eam; sed hoc est signum amationis completae, quando si sit absens desiderat eam, quasi graviter ferens eius absentiam, et praesentiam concupiscens. Et similiter se habet de amicitia et benevolentia. Non enim possibile est aliquos esse amicos, nisi prius facti fuerint benevoli»[575].	«Dice primero que se ve que la benevolencia es principio de la amistad, como deleitarse en el aspecto de alguna mujer es el principio del amor a ella. Pues nadie comienza a amar a una mujer si no se ha deleitado previamente en su belleza. Sin embargo, cuando se alegra en el aspecto de la forma de una mujer no es que la ame inmediatamente. Pero es signo de amor completo que la desee cuando está ausente, y que le pese su ausencia, y desee su presencia. Y esto es semejante en la amistad y la benevolencia. Pues no es posible que algunos sean amigos, si antes no fueron benévolos».

En la *ST*[576] determinó la necesidad del conocimiento para el amor. Aquí está expresada esta necesidad en un ejemplo concreto: el amor a una mujer presupone ver primero su forma bella. Se presenta de este modo el rol del conocimiento sensorial para el conocimiento de una persona humana, tema amplio simplemente aludido aquí.

[574] *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 10.
[575] *Sent. Ethic*., lib. 9, l. 5, n. 5.
[576] *ST* I-II, q. 27, art. 2.

Además, añade un elemento: la ausencia: signo del amor completo es desear la presencia del que no está, incluida su belleza.

4. La belleza que se percibe por la vista provoca amor

Tratando la cuestión del número y la necesidad de amigos, destaca el rol de la vista en el amor de amistad y de pareja:

«…prima fundatur in quadam assimulatione amicitiae ad amationem libidinosam: in qua quidem videmus, quod amantibus est maxime appetibile videre illas quas amant. Et magis eligunt hunc sensum, videlicet visus, quam alios exteriores sensus; quia, sicut supra dictum est, per visionem incipit fieri maxime passio amoris, et secundum hunc sensum conservatur. Provocatur enim talis amor praecipue ex pulchritudine quam visus percipit»[577].	«Dice que [la vida común] se basa en una semejanza entre la amistad y el amor sensual, en el que vemos que a los amantes es máximamente apetecible ver a aquellas que aman. Ellos prefieren más este sentido, la vista, a los otros sentidos externos, porque, como se dijo arriba, por la visión empieza a producirse máximamente la pasión del amor, y por este sentido se conserva. Se provoca tal amor principalmente por la belleza que la vista percibe».

A los amantes es máximamente apetecible verse. Y por eso prefieren la vista, porque por la visión se produce el amor. Y el amor se produce principalmente por la belleza del otro. De modo semejante al pasaje anterior, aquí se presenta el tema de la relación entre el conocimiento sensorial (la belleza percibida por la vista) y el no sensorial (la realidad de la otra persona amada). Pero, nuevamente, el tema está solamente aludido.

5. La belleza se conoce por el intelecto / Objetividad de la belleza

El contexto es la discusión del argumento de Protágoras, que Santo Tomás indica que es semejante al de Heráclito, y supone que una afirmación y una negación son verdaderas al mismo tiempo[578]. Si el hombre «es medida de todas las cosas», es, según el intelecto y los sentidos, como si el ser de la cosa (*esse rei*) dependiera de la

[577] *Sent. Ethic*., lib. 9, l. 14, n. 1.

[578] Aristóteles dice que «si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala y buena, y los demás predicados que corresponden a expresiones opuestas, por aquello de que esta cosa les parece ser bella a unos y a otros lo contrario, y que la medida es lo que a cada cual le parece», Aristóteles, *Metafísica*, Libro XI, Capítulo Sexto, 1062b, 15-20. Gredos, p. 440.

aprehensión sensorial e intelectual. Decir eso, implica que cualquier cosa que aparezca como tal a alguien es verdad[579].

Aristóteles señala que esto es evidente por lo que pasa con la percepción sensible[580]. Santo Tomás discute qué se debe hacer cuando, en la percepción sensorial, algo es percibido como dulce por algunos y amargo por otros. Esto se extiende a la percepción de la belleza. En juego está la objetividad de dichas percepciones.

«Et hoc palam est ex his, quae apparent secundum sensum. Nunquam enim idem videtur his quidem dulce, aliis amarum, nisi in alteris eorum sit aliqua corruptio, aut privatio secundum organum sensus, et secundum virtutem, quae iudicat de saporibus. Huiusmodi autem corruptione in alteris eorum existente, existimandum est alteros eorum esse mensuram, idest accipiendum est eorum iudicium quasi regulam et mensuram veritatis, illorum scilicet in quibus non est corruptio: non autem hoc putandum est de alteris, in quibus est corruptio. Et sicut hoc manifestum est in cognitione sensus, similiter dicendum est in bono et malo, in pulchro et turpi, et huiusmodi omnibus quae per intellectum cognoscuntur. Si enim quibusdam videatur secundum intellectum hoc esse bonum, aliis autem malum, standum est eorum iudicio in quibus non est aliqua corruptio secundum intellectum, nec ex prava consuetudine, neque ex prava affectione, neque ex aliqua huiusmodi causa»[581].	«Y esto se conoce por lo que es evidente según el sentido. Nunca lo mismo es visto por algunos como dulce y por otros como amargo, salvo que en alguno de ellos haya alguna corrupción o privación según el órgano sensible y la *virtus* que juzga sobre los sabores. Pero dado que dicha corrupción es existente en algunos de ellos, hay que tomar a los otros de ellos como medida, es decir, aceptar el juicio de estos casi como regla y medida de la verdad, de aquellos en los que no hay tal corrupción. Y lo que es evidente en el conocimiento de los sentidos, de modo similar se dirá respecto del bien y el mal, y lo bello y lo feo, y todas aquellas cosas que son conocidas por el intelecto. Pues si alguna cosa es vista según el intelecto como si fuese bueno, y por otro como malo, debe permanecer el juicio de aquellos en los que no hay alguna corrupción según el intelecto, sea por un mal hábito o por una mala pasión, o ninguna otra causa semejante».

Santo Tomás admite la respuesta de Aristóteles: hay que tomar a los sanos por regla y medida de la verdad. Esto vale para los sentidos y para lo percibido por el intelecto,

[579] Cf. *In Metaph.*, lib. 11, l. 5, n. 14.
[580] «La misma cosa no parece dulce a unos y a la misma cosa no parece, en absoluto, dulce a unos y a otros lo contrario, a no ser que una parte de ellos tengan destruido o dañado el órgano que siente y distingue los mencionados sabores. Y siendo esto así, habrá de aceptarse que los unos son medida, y habrá de aceptarse que los otros no. Y afirmo esto también, por igual, respecto de bueno y malo, hermoso y feo, y las demás características de este tipo». Aristóteles, *Metafísica*, Libro XI, Capítulo Sexto, 1062b, 15-20. Gredos, p. 440.
[581] *In Metaph*, lib. 11, l. 6, nn. 6-7.

dentro de lo cual pone la belleza. Algo que añade Santo Tomás a lo dicho por Aristóteles es que lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, se conocen por el intelecto.

Además, pone un ejemplo del bien y el mal, pero aplicable igualmente a la belleza. Si alguien ve según el intelecto una cosa como buena (bella) y otro como mala (fea), debe prevalecer el juicio de aquel en quien no hay alguna corrupción según el intelecto, por una costumbre perversa, o una afección perversa o algo semejante. La percepción estética se puede distorsionar por estas corrupciones y perversiones, y porque a alguien algo le parezca bello, no necesariamente lo es. Estas consideraciones tienen un valor adicional pues entregan un principio respecto de la formación del gusto estético. No cualquier gusto estético es válido, sino el de los que no están distorsionados por corrupciones y perversiones del alma.

Este pasaje es importante para descartar toda interpretación subjetivista de la percepción estética. Se presenta una debida proporción del sentido y del intelecto consigo mismo. Hay una recta proporción en el sentido sano, y los sentidos enfermos no guardan esa recta proporción. Para la *ratio* de la belleza es importante, porque precisa en qué sentido la *vis cognoscitiva* tiene también una proporción propia. El *quae visa placent* no supone subjetivismo. La visión y el placer están referidas a una *recta ratio* y una *recta perceptio* que están indicadas aquí.

La afirmación de que la belleza se percibe por el intelecto es explícita aquí, y está contrasada con las percepciones puramente sensoriales. Si consideramos la manera de presentar la *ratio* propia de la belleza como orientada a la *vis cognoscitiva* en la *ST*, principalmente desarrollando la proporción entre los sentidos y los objetos bellos, y este pasaje que afirma explícitamente que el conocimiento de la belleza es intelectual, se presenta nuevamente el tema de la relación entre los sentidos y la razón en la percepción de la belleza, tema que el Aquinate solo indicó, sin desarrollarlo.

6. Es más difícil conocer la excelencia de la belleza del alma, que la del cuerpo

En este pasaje indica la dificultad de conocer la belleza del alma, por su excelencia.

«Deinde cum dicit si autem in corpore etc. probat idem ex parte animae: et dicit, quod si hoc est verum ex parte corporis, quod illi qui deficiunt sunt digni servire excellentibus, multo iustius est hoc determinari ex parte animae, quanto anima nobilior est corpore. Sed tamen excellentia pulchritudinis animae, non ita de facili potest cognosci, sicut pulchritudo corporis: et ideo magis vulgariter iudicatur, quod aliqui sint digni ad dominandum ex parte corporis quam ex parte animae»[582].	«De ahí cuando dice "si en el cuerpo, etc", prueba lo mismo por parte del alma: y dice, que, si esto es verdadero respecto del cuerpo, que aquellos que son deficientes son dignos de servir a los excelentes, es muy justo que determinemos esto por parte del alma, en cuanto el alma es más noble que el cuerpo. Pero la excelencia de la belleza del alma no se puede conocer tan fácilmente, como la belleza del cuerpo. Y así más comúnmente juzgamos que alguien es digno de dominar considerando el cuerpo que considerando el alma».

Santo Tomás constata un hecho: se conoce más fácilmente la belleza corporal que la del alma. Esto implica algo importante: la existencia objetiva de la belleza (del alma) independientemente de si la conocemos (bien) o no. La dificultad para conocer cierta belleza es otro aspecto que requeriría más desarrollo, pero, aquí también recibe solo una mención.

7. Todo hombre ama lo bello: carnal o espiritual

Este pasaje es la interpretación de la cita del Salmo 25: «Señor, he amado el *decor* de tu casa», ocasión para describir la belleza espiritual.

«Hic ostendit affectum quem habet ad cultum divinum: qui ut sit conveniens, debet esse affectus amoris. Propter quod dicit, *domine, dilexi decorem domus tuae*. Dionysius: *bonum et pulchrum est omnibus diligibile*. Unde omnis homo amat pulchrum: carnales amant pulchrum carnale, spirituales amant pulchrum spirituale, et haec est pulchritudo domus Dei: Num. 24: *quam pulchra tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel, ut valles nemorosae, ut horti juxta fluvios irrigui, ut tabernacula quae finxit dominus*. Haec autem pulchritudo est bonorum operum, vel divinorum munerum, vel ipsorum sanctorum; quia omnia haec sunt quasi quidam decor domus Dei. Haec ergo omnia ego dilexi, ut me facerent aptum ad decorem domus Dei. Sic ergo ostenditur affectus quia	«Aquí muestra el afecto que tiene al culto divino, el cual, para que sea conveniente, debe ser afecto de amor. Por lo cual dice, *Señor, he amado el* decor *de tu casa*. Dionisio: *lo bueno y lo bello son amados por todos*. Por lo cual, todo hombre ama lo bello: los carnales aman lo bello carnal, los espirituales, lo bello espiritual. Y esta es la belleza de la casa de Dios. Números 24: *cuán bellas son tus tiendas, Jacob, y tus carpas, Israel, como valles nemorosos, como jardines que son regados junto a ríos, como tiendas que el Señor ha formado*. Pero esta belleza es la de las buenas obras, y de los divinos dones, y la de los mismos santos; porque todas estas son como un cierto *decor* de la casa de Dios. Entonces: todas estas cosas yo he amado, para que me hagan apto para el *decor* de la casa de Dios. Así se

[582] *Sent. Politic*., lib. 1, l. 3, n. 18.

dilectio, et pulchritudo, et decor. Sed sciendum est, quod hic decor est ex habitatione Dei; sicut domus non est pulchra nisi inhabitetur: unde me dilexi ut in me habites, vel patriam dilexi ut ibi habitem, vel in eam tendam. Et ideo dicit, et locum habitationis gloriae tuae: et haec omnia, idest bona opera, dona Dei, et ipsi sancti, sunt decor domus Dei, inquantum relucet in eis gratia divina quae pulchrificat sicut lux, sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia: Ezech. 43: *ingressa est gloria domini portam*»[583].	muestra, entonces, el afecto porque hay dilección, belleza y *decor*. Pero debe saberse, que aquí el *decor* es porque Dios la habita; pues la casa no es bella si no es habitada. Por lo que me he amado para que me habites, o he amado la patria para habitar allí o para tender a ella. Y por eso dice: *y el lugar de habitación de tu gloria*: y todas estas, esto es, las obras buenas, dones de Dios, y los mismos santos, son el *decor* de la casa de Dios, en cuanto reluce en ellos la gracia divina que embellece como la luz, según dice Ambrosio, que sin luz todo es feo: Ezech. 43: *la gloria del Señor ha ingresado por la puerta*».

Santo Tomás cita a Dionisio para confirmar que todos aman lo bello. Dependiendo de si el hombre es carnal, amará la belleza carnal, y si es espiritual, lo bello espiritual.

La luz es la protagonista de la belleza espiritual, indica la presencia Dios y el brillo de su gracia, la cual embellece como luz. Esta idea tiene continuidad con la manera como Dionisio presenta el embellecimiento de los entes creados por la luz embellecedora divina. Sin embargo, en el caso de Dionisio, la *claritas* hacía referencia al *esse* de las cosas. Aquí, la *claritas* indica la gracia. Parar confirmar la necesidad de la luz para la belleza, cita a Ambrosio, quien dice que sin luz todo es feo.

8. Lo primero que uno desea en la visión de Dios es la belleza

Este texto, citado ya respecto de la *formositas*, es fundamental desde el punto de vista del efecto de la belleza divina en el hombre, centrado en el deseo. Santo Tomás afirma que el hombre tiene deseo de una visión y que son tres cosas las que se quieren ver. Lo primero es la belleza.

«Tria sunt in illa visione desideranda, quae naturaliter homo desiderat videre. Primo pulchra. Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit, Deus autem est ipsa forma informans omnia, ideo dicit secundum unam literam, *ut videam delectationes Domini:* Sap. 13. *Si*	«Tres cosas se desean en en esa visión, las cuales el hombre desea naturalmente ver. Primero, las cosas bellas. La belleza suma está en el mismo Dios, pues la belleza *consistit in* la *formositas*. Dios es la forma misma que informa todo, y de ahí que se diga según un texto: *para que veamos los deleites*

[583] *Super Ps*., 25, n. 5.

specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit»[584].	*del Señor*. Sabiduría 13. *Si consideraron dioses a las cosas cuya belleza los deleitaba, que conozcan cuánto más bello es su creador: pues es el engendrador de la belleza el que constituyó todas esas cosas*».

La cita de Sabiduría destaca que la belleza produce admiración. Por el rol que tiene la forma en el conocimiento del hombre, el vínculo entre forma y belleza, y la profundidad del deseo humano de belleza que hace que sea lo primero que se quiera ver en la visión divina, y la admiración que produce, este pasaje presenta mucha riqueza para la relación entre la belleza y la antropología y la doctrina del conocimiento y el deseo. Este contenido requeriría mayor desarrollo.

9. Si el ojo pudiera pedir, pediría bellos colores

Según Orígenes, las peticiones del corazón son de lo que el corazón desea. Pone ejemplos de orientación de una potencia a su objeto propio, según lo que indica el deseo.

«Et tunc, *dabit tibi petitiones cordis tui*: non dicit carnis: petitiones enim cordis secundum Origenem sunt quae cor desiderat: v. G. secundum eum, si oculus posset petere, desideraret pulchros colores, auditus autem dulces sonos: sic cordis objectum, cum sit veritas et justitia, haec desiderantur ab eo. Et haec, inquit, dabit tibi»[585].	«Y entonces, *te dará las peticiones de tu corazón*. No dice de la carne. Pues las peticiones del corazón, según Orígenes, son las que el corazón desea, por ejemplo, según él, si el ojo pudiese pedir, desearía colores bellos, y el oído dulces sonidos. Así el objeto del corazón, como son la verdad y la justicia, estas son las cosas por él deseadas. Y estas cosas, dice, te las dará».

El objeto propio de los ojos son los colores bellos, y del oído, los sonidos dulces. Nuevamente se afirma el deseo como efecto de la belleza, pero por el efecto se conoce también lo propio de la potencia hacia el cual dicho efecto está orientado: la vista y el oído están configurados para lo bello.

[584] *Super Ps*., 26, n. 3.
[585] *Super Ps*., 36, n. 3.

C. Causas de la belleza

1. La belleza de la casa recibe cantidad y término de la voluntad del artífice

En el contexto de ejemplificar un acto limitado, Santo Tomás presenta un caso en que la voluntad delimita la belleza.

«Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum»[586].	«Dios es acto infinito, lo que queda claro porque un acto no es finito sino en dos modos. De un modo, de parte del agente: como por la voluntad del artífice recibe cantidad y término la belleza de la casa. De otro modo, de parte del recipiente: así el calor en la leña se termina y recibe la cantidad según la disposición de las maderas».

Este es un texto único respecto de presentar la voluntad como causa en la producción de belleza.

2. La belleza, testimonio de la sabiduría divina

Indicando los efectos de los atributos divinos, asocia la belleza con su sabiduría.

«Fit ergo quaelibet creatura in testimonium Dei, inquantum quaelibet creatura est testimonium quoddam divinae bonitatis. Et quidem magnitudo creaturae testimonium quoddam est divinae virtutis et omnipotentiae; pulchritudo vero divinae sapientiae»[587].	«Ha hecho cada criatura en testimonio de Dios, en cuanto que cada criatura es cierto testimonio de la bondad divina. Así, la *magnitudo* de la criatura es testimonio del poder y omnipotencia de Dios; y la belleza de la sabiduría divina».

Vincular la belleza a la sabiduría es coherente con la apropiación de *pulchritudo* al Verbo.

3. El mundo tiene *decor* por el orden y disposición de la sabiduría divina

En este pasaje encontramos lo anterior precisado: la causa de la belleza del mundo es el orden y la disposición de la sabiduría divina. Además, presenta nuevamente la sinonimia entre *pulchritudo* y *decor*.

[586] *De potentia*, q. 1, a. 2, co.
[587] *Super Io.*, cap. 1, l. 4.

«Capharnaum autem interpretatur villa pulcherrima, et significat mundum istum, qui habet decorem ex ordine et dispositione divinae sapientiae; Ps. XLIX, 11: *pulchritudo agri mecum est*»[588].	«Cafarnaúm se interpreta como ciudad bellísima, y significa este mundo, que tiene *decor* por el orden y disposición de la sabiduría divina. Ps. 49, 2: *la belleza de la tierra es mía*».

4. Dios, cuya esencia misma es belleza y bondad

Dios es la esencia misma de la belleza. Aquí no aparece el sentido de causalidad expresado, pero se sobreentiende que esta es la belleza primera de la cual todo depende, y no hay nada superior.

«impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absqueamore videatur»[589].	«es imposible que Dios, que es la esencia misma de la belleza y la bondad, sea visto sin ser amado».

D. Fealdad

1. Si se destruye la proporción, se destruye la sinfonía

Santo Tomás pone un ejemplo musical para explicar la relación de proporción entre el sentido y el objeto sensible.

«dicit quod manifestum est ex praedictis, propter quid excellentia sensibilium corrumpat organa sensuum. Oportet enim in organis sentiendi, ad hoc quod sentiatur, esse quamdam rationem, idest proportionem, ut dictum est. Si ergo motus sensibilis fuerit fortior quam organum natum sit pati, solvitur proportio, et corrumpitur sensus, qui consistit in quadam proportione organi, ut dictum est. Et est simile, sicut cum aliquis fortiter percutit chordas, solvitur symphonia[590] et tonus instrumenti, qui in quadam proportione consistit»[591].	«dice que es evidente por lo dicho antes, por qué los sensibles de grado excesivo corrompen los órganos de los órganos de los sentidos. Es necesario, para que los órganos sientan, que, respecto de aquello que sienten, haya cierta *ratio*, esto es, cierta proporción, como se dijo. Si el movimiento sensible fuese más fuerte que el órgano que padece, se destruye la proporción y se corrompe el sentido que consiste en una proporción orgánica, como se dijo. Esto es semejante a si alguien pulsa muy fuerte las cuerdas: se destruye la sinfonía y la afinación del instrumento que consiste en cierta proporción».

[588] *Super Io*., cap. 2, l. 2.
[589] *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
[590] Más adelante define sinfonía como voz consonante y proporcionada: «*symphonia*, id est vox consonans et proportionata» *Sent. De anima*, lib. 3, l. 2, n. 14.
[591] *Sent. De anima*, lib. 2, l. 24, n. 6.

Si uno expone el sentido a un objeto que excede el ámbito de percepción del sentido, se destruye la proporción del sentido, y éste se corrompe, del mismo modo que pulsar muy fuerte las cuerdas de un instrumento destruye la sinfonía y el tono del instrumento, que consiste en una proporción. Aquí *ratio* se entiende como proporción entre la cosa sensible y la *vis* cognoscitiva, que es el mismo uso que se indicó en *ST* I, q. 5, a. 4.

2. Gradación de la belleza y fealdad

Así como el grado de inmoralidad depende de la lejanía que tenga de la proporción de la razón, en el cuerpo también hay grados de deformidad.

«Nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli; unde dicit philosophus in IV Ethic. quod si malum sit integrum, importabile fit, et se ipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est aequalis, sed quaedam est alia maior, secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia vel aliquid principalius; ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est aequalis, sed quaedam est alia maior. Unde nec omnia peccata sunt paria»[592].	«Tampoco se puede destruir completamente la proporción de la razón en el acto remanente. De ahí que el Filósofo diga en *Ética* IV, que, si el mal es íntegro, se hace insoportable, y se destruye a sí mismo. Pues, así como no toda deformidad del cuerpo es igual, sino que alguna es mayor a otra, según que se privan más cosas pertinentes al *decor*, o alguna más principal; del mismo modo no toda deformidad o desorden en el acto es igual, sino que alguna es mayor a la otra. Por lo tanto, no todos los pecados son iguales».

Nuevamente presenta Santo Tomás criterios para juzgar los grados de belleza. Aquí desde la perspectiva de deformidad, esta depende de la importancia de cosas pertinentes al *decor* de las que la cosa carezca. Suponemos que hay más fealdad en la carencia de una parte del rostro, que en una uña.

3. Sin integridad y variedad, se destruye la perfección y *decor*

El *decor* y perfección de la Iglesia dependen de la integridad, la cual se asocia a la variedad, que supone tener todos los miembros correspondientes.

«Deinde cum dicit *quod si esset*, etc., ducit ad aliud inconveniens, quod est defectus integritatis corporis. Unde primo ponit hoc inconveniens, dicens *quod si essent omnia unum membrum, ubi esset corpus?* Id est ubi esset integritas corporalis? Quasi dicat: non	«Luego cuando dice, *si todos fueran*, etc., lleva a otra cosa inconveniente, que es el defecto de la integridad del cuerpo. Por eso, primero pone esta inconveniencia, al decir *pues si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo*? Esto es, dónde estaría la

[592] *De malo*, q. 2, a. 9, co.

esset. Ita si omnes in Ecclesia unius conditionis et gradus essent, tolleretur perfectio et decor Ecclesiae, quae in Ps. XLIV, 10 describitur *circumamicta varietate*»[593].	integridad corporal? Como si dijera: no habría. Por tanto, si todos en la Iglesia fuesen de una condición y grado, se destruiría la perfección y *decor* de la Iglesia, la cual es descrita en el Salmo 45, 10 como *rodeada de variedad*».

Un cuerpo que solo tiene un miembro carece de integridad. Requiere para su perfección las diversas partes. Se ve nuevamente relación entre belleza y perfección. Y en el caso de entes complejos, la necesidad de variedad.

4. Sin luz, todo es feo

La belleza de la casa de Dios depende principalmente de la luz. Cita aquí a Ambrosio, quien afirma que sin luz todo es feo.

«Et ideo dicit, et locum habitationis gloriae tuae: et haec omnia, idest bona opera, dona Dei, et ipsi sancti, sunt decor domus Dei, inquantum relucet in eis gratia divina quae pulchrificat sicut lux, sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia: Ezech. 43: *ingressa est gloria domini portam*»[594].	«Y por eso dice: *y el lugar de habitación de tu gloria*: y todas estas, esto es, las obras buenas, dones de Dios, y los mismos santos, son el *decor* de la casa de Dios, en cuanto reluce en ellos la gracia divina que embellece como la luz, según dice Ambrosio, que sin luz todo es feo: Ezech. 43: *la gloria del Señor ha ingresado por la puerta*».

La habitación de Dios se vincula a su gracia, la cual embellece como la luz.

[593] *Super I Cor*., cap. 12, l. 3.
[594] *Super Ps*., 25, n. 5.

PARTE III. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Antes de sistematizar la doctrina de la belleza en Santo Tomás, conviene presentar unas conclusiones preliminares, sobre cuatro aspectos: la terminología empleada para designar la belleza, los modos de definir la belleza, las influencias citadas al tratar la belleza, y la evolución de su reflexión estética.

I. Terminología de la belleza

La terminología de la belleza es rica y variada, y suele expresar matices de su *ratio*, e incluso opciones conceptuales. Revisaremos los principales casos.

1. *Pulchrum*/*pulchritudo*

En *Los Nombres Divinos*, Dionisio usa «pulchrum» y «pulchritudo» en sentido técnico, para distinguir entre lo participado (*pulchritudo*) y el participante (*pulchrum*). Este uso terminológico es ratificado por Alberto Magno, quien destaca las propiedades de la *pulchritudo* y las instancias particulares de lo *pulchrum*. Santo Tomás usa dicha distinción solo en su mismo comentario. Posteriormente usa «pulchrum» y «pulchritudo» indistintamente: no vuelve a haber mención a esta diferencia terminológica y su relación con la participación en sus otras obras.

2. *Decor*

Solo en las obras más tempranas parece haber distinción entre «decor» y «pulchritudo». En el *Super Isaiam* presenta «species» y «decor» como dos tipos de belleza[595]: *species* se refiere a la abundancia de bienes interiores, vinculada a la conmensuración de los miembros, y *decor* a la abundancia de bienes exteriores, en cuanto a la conveniencia de los colores y otras cosas circundantes. También en ese texto temprano habla de la *decoris pulchritudo*[596] pero no precisa a qué se refiere. Pero

[595] Cf. *Super Isaiam*, cap. 53.
[596] *Super Isaiam*, cap. 11. En la *Suma Teológica* cita a San Agustín, quien habla de la *decor pulchritudinis*. Pero tampoco explica el sentido de esta expresión.

esto no volverá a ocurrir. Santo Tomás usa *decor* como sinónimo de belleza desde el *Super Sent.* y esto prevalecerá hasta el final de su obra. El *decor* de la sabiduría divina, que es ejemplar primero del *decor* de las especies[597]. *Decor* se define con semejante definición de *pulchritudo*: «decor resultans ex forma et proportione partium»[598], y la forma de la cosa es su *decor*[599]. En la *Contra gentiles* afirma que sin el orden de lo distinto y dispar se destruye el sumo *decor* del universo, el cual supone jerarquía de bienes, grados de bondad, desigualdad, perfección, orden[600]: esto mismo se expresa con el término «pulchritudo» en el *Super Sent*. Además, la expresión de Aristóteles «la belleza perfecciona la juventud», la usa Santo Tomás con «decor»[601] y con «pulchritudo»[602] indistintamente. Cuando compara *decor* con *honestas* en la *ST*, dice explícitamente «ad rationem pulchri, sive decori», y utiliza la definición de Dionisio de *pulchritudo*[603].

3. *Species*

Species tiene varias acepciones, una de las cuales es «belleza». El mismo Santo Tomás explica que *species* puede significar belleza o forma, dependiendo de la traducción[604]. Santo Tomás atribuye la sinonimia de «species» y «pulchitudo» a San Agustín[605], particularmente en su aplicación al Hijo en la Trinidad, al interpretar la frase de San Hilario: «el Hijo es *species* del Padre». Tanto en el *Super Sent.* –por lo tanto, desde el inicio de su obra-, como en la *ST*, sigue esta interpretación. Pero también usa «species» fuera del entorno trinitario como sinónimo de belleza, como cuando dice que en la creación hay grados y tipos de belleza que apuntan a la existencia de una belleza

[597] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 46, q. 1, a. 4, ad 1.
[598] *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[599] «Forma rei est decor eius», *Super Sent*., lib. 3, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, s.c. 2.
[600] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 3.
[601] «delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 19. Cf. *ST* I-II, q. 4, a. 2, ad 1; I-II, q. 15, a. 4, arg. 1; *De malo*, q. 16, a. 6, ad 6; *De virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 8.
[602] «delectatio, quae perficit operationem sicut pulchritudo iuventutem», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 3. Cf. *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 90, n. 4; *Quodlibet* VIII, q. 9, a. 1, co.
[603] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[604] Cf. *In De div. nom.*, n. 775.
[605] «filius sit species patris ex hoc quod Hilarius dicit: species est in imagine. Augustinus autem speciem interpretatur pulchritudinem». *De 108 articulis*, q. 57.

eminente[606]. También al tratar la materia prima y formalidad, indica que la tierra es, de todos los elementos, el que menos *species* tiene, y por eso es fea (*turpis*)[607]. Por último, la cita del Salmo que afirma que el rey mesiánico tiene «speciosa forma» es ocasión para que Santo Tomás desarrolle la cuádruple belleza de Cristo.

4. *Ornatus*

Santo Tomás indica que al *ornatus* corresponde disponer las cosas con belleza variada, decorar. Así interpreta el texto bíblico *Spiritus ejus ornavit caelos*. Confirma la sinonimia con la belleza, explicando que Boecio la asume cuando dice que de la bellísima mente divina surgió el mundo bello[608]. En el *In De div. nom.* indica que la materia participa de la forma en cuanto al ser substancial, y de la belleza en cuanto a la conmensuración y el *decor*, y además del *ornatus* en cuanto a las cosas exteriores que rodean a la forma[609]. En *Super I Tim.* dice, al comentar la conducta del obispo, que *ornatus* corresponde a estar bien compuesto en actos y hechos. El *ornatus* supone belleza, la cual *consistit in* proporción[610]. Se le puede considerar un sinónimo de belleza, pero con tendencia a una manifestación más exterior.

5. *Honestas*

Honestum es un tipo de bien, pero *honestas* es una dimensión de la virtud que Santo Tomás identifica con la belleza espiritual: «honestum est idem spirituali decori»[611]. En otro pasaje indica la relación de la prudencia con las cosas «pulchra idest honesta» y las cosas buenas y útiles, indicando dicha sinonimia[612]. El bien *honestum* se identifica con la belleza espiritual. Discutiré la *honestas* en la sección destinada a tratar la identidad y distinción entre bien y belleza.

---

606 Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 1, pr.
607 Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.
608 «ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit… De hac etiam pulchritudine Boetius dicit: *mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse*…» *Super Sent*., lib. 2, pr.
609 Cf. *In De div. nom.*, n. 560.
610 Cf. *Super I Tim*., cap. 3, l. 1.
611 *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
612 Cf. *Sent. Ethic*., lib. 6, l. 10, n. 3.

6. *Formositas*

En el texto temprano *Super Isaiam* relaciona *decor* a *formosus*, y declara la relación de *formosus* con la figura, a la cual le corresponde la proporción debida de los miembros[613]. En el *Super Sent.*, sin embargo, siguiendo a Aristóteles, indica que, sin *magnitudo*, se puede ser *formosus*, pero no *pulcher*[614]. Cuando escribe el pasaje semejante en la *ST*, ya no usará esta precisión. Pero en *Sent. Ethic.*[615], texto de la misma época que la *ST*, sí ratificará esa distinción terminológica. Por otro lado, Santo Tomás indica que Dios es la belleza suma, pues la belleza «consistit in formositate», y Dios tiene *formositas* de modo eminente. Esta es quizás la afirmación más fuerte del vínculo entre belleza y forma, y que disuena con lo dicho previamente respecto de que *formosus* no es bello[616]. San Alberto y Dionisio no usaron este término para expresar la belleza divina. Este término sí está en San Agustín. Cuando trata la creación-diversificación, describe la presencia de *formositas* y *decor*: En las tres faltas de *formositas* descritas por San Agustín, queda claro que *formositas* y *pulchritudo* se tratan como sinónimos[617]. Si bien no parece haber una coherencia interna respecto de este término, parece que es más un asunto terminológico que conceptual. Es decir, el sentido en que usa *formositas* en el *Super Ps*., es distinto al de *formosus* de *Super Sent.* y *Sent. Ethic*.

Hay dos pasajes en que Santo Tomás parece identificar la forma con la belleza. «Forma rei est decor eius»[618], y «quantum ad speciem, *pulchritudinem* vel formam»[619]. No parece ser una sinonimia consistente, pero sí marca la importancia de la consideración de la forma en la estética de Santo Tomás. Trataremos este tema sistemáticamente.

---

[613] Cf. *Super Isaiam*, cap. 63.
[614] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[615] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 4, l. 8, n. 4.
[616] Cf. *Super Ps*., 26, n. 3.
[617] Cf., *ST* I, q. 66, a. 1, co.
[618] *Super Sent*., lib. 3, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, s.c. 2.
[619] *In De div. nom.*, n. 775.

7. *Gloria*

En un pasaje presenta el íntimo vínculo semántico entre gloria, belleza, *decor*, y *species*[620]. También dice que glorificar significa *clarificare*. El significado es muy próximo a la belleza, por la *claritas*, la perfección y plenitud ontológicas que la gloria implica. Expresa la plenitud de la visión divina, que es bella sobreabundantemente. La exploración de la relación entre belleza y gloria sería valiosa[621]. Sin embargo, no hay desarrollo de dicha relación en Santo Tomás.

[620] «*sed alia quidem est gloria*, id est pulchritudo et decor, *caelestium* corporum, *alia autem terrestrium*, Eccli. XLIII, v. 10: *species caeli gloria stellarum*». *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.
[621] «Gloria» expresa a la vez belleza y plenitud sobreabundante. Es la palabra que escoge von Balthasar para titular su obra sobre teología estética.

II. Sobre el modo de definir la belleza

La revisión de los diferentes textos hace evidente la variedad de modos de definir que usa Santo Tomás. En la introducción indicaba que hay discusión sobre la «canonicidad» de ciertos pasajes para definir de modo concluyente la belleza[622]. Me pareció que había que tomar esa supuesta canonicidad con cuidado, especialmente porque Santo Tomás no trata sistemáticamente la belleza, sino más bien la belleza suele aparecer como un tema secundario para aclarar otro tema principal. El hallazgo de diversas definiciones y modos de definir la belleza confirma mi llamada a la cautela.

Uno de los elementos fundamentales que ha llevado a dicha «canonización» de textos ha sido el prestigo de la expresión «consistit in», la cual podríamos considerar una «fórmula de definición». Para evaluar mejor el valor de dicha expresión, se imponen dos tareas. Primero, considerar detenidamente la manera cómo aparece la fórmula «consistit in» en las distintas definiciones de belleza. Segundo, considerar otras fórmulas de definición.

Consideremos las siguientes definiciones en que Santo Tomás usa la expresión «consistit in»:

> 1. «Pulchritudo **consistit in** duobus, scilicet in splendore, et partium proportione»[623],
> 2. «**in** diversorum graduum consonantia ordinata **consistit** ratio pulchritudinis»[624].
> 3. «Pulchritudo autem animae **consistit in** assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam»[625].

[622] Aertsen se pregunta si la definición según tres elementos (proporción, integridad, claridad) es canónica. La constatación de que en muchos otros textos presenta solo dos, le hace responder negativamente. Cf. Aertsen, *Medieval Philosophy…*, p. 338.
[623] *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.
[624] *Super Sent.*, lib. 2, d. 9, q. 1, a. 5, s.c. 2.
[625] *Super Sent.*, lib. 4, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1 co.

4. «Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue **consistit in** luce»[626].

5. «Est enim duplex pulchritudo. Una spiritualis, quae **consistit in** ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium: […] Alia est pulchritudo exterior, quae **consistit in** debita ordinatione corporis, et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur»[627].

6. «Sicut sanitas **consistit in** debita commensuratione humorum; et pulchritudo in debita proportione membrorum»[628].

7. «Sed maxima pulchritudo humanae naturae **consistit in** splendore scientiae»[629].

8. «Nam **in** debita commensuratione partium pulchritudo **consistit**. Bonae autem sunt secundum ordinem ad finem»[630].

9. «pulchritudo proprie **consistit in** corpore magno»[631].

10. «Unde pulchrum **in** debita proportione **consistit**»[632].

Consideremos otras fórmulas de definición empleadas por Santo Tomás:

1. «Omnia pulchrum [...] **appetunt**»[633]

2. «Ad rationem […] pulchritudinis […] **concurrunt**»[634]

3. «Pulchritudo non **habet rationem** […] nisi»[635]

4. «decor **resultans ex** […]»[636]

5. «pulchritudo **continentur sub**…»[637]

---

[626] *Super Sent*., lib. 4, d. 48, q. 2, a. 3, co.
[627] *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.
[628] *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 139, n. 15.
[629] *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.
[630] *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 6.
[631] *Sent. Ethic*., lib. 4, l. 8, n. 4.
[632] *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[633] «omnia pulchrum et bonum appetunt», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.
[634] «Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt […] scilicet consonantia et claritas», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[635] «pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.
[636] «decor resultans ex forma et proportione partium», *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[637] «pulchritudo enim continetur sub claritate», *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 4, a. 5, qc. 3, ad 1.

6. pulchritudo/pulchrum «**es**t»[638]

7. «Pulchritudo **ex** […] **consurgit**»[639]

8. decor, «**per quem intelligitur**…»[640]

9. «pulchritudo enim creaturae **nihil aliud est**...»[641]

10. «**est de consideratione** pulchritudinis...»[642]

11. «**est de ratione** pulchritudinis...»[643]

12. «ex […] pulchritudine […] **derivatur**...»[644]

13. «**habent ex virtute** pulchri...»[645]

14. «**Requiritur ad** pulchritudinem…»[646]

15. «**Non est** pulchritudo, **nisi**…»[647]

16. «**aliquid sit** pulchrum […] **requiritur**»[648].

17. **habet** decorem/pulchritudo «**ex**»[649]

18. pulchritudo «**dicitur**» / /pulchra «**dicuntur**»[650].

---

[638] «pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate», *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3; «pulchrum quidem, in quantum est in seipso modificatum et specificatum», *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12; «sanitas est harmonia quaedam humorum [...]; pulchritudo, membrorum et colorum», *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, n. 3; «Sed nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis», *ST* I-II, q. 110, a. 2, s.c.

[639] «Pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 7.

[640] «decor, per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas, et puritas sive simplicitas, et perfectio essentiae eius», *Super Iob*, cap. 40.

[641] «pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata», *In De div. nom.*, n. 337.

[642] «claritas enim est de consideratione pulchritudinis», *In De div. nom.*, n. 349.

[643] «claritas autem est de ratione pulchritudinis», *In De div. nom.*, n. 360; «de ratione pulchritudinis est consonantia», *In De div. nom.*, n. 349.

[644] «ex divina pulchritudine esse omnium derivatur», *In De div. nom.*, n. 349.

[645] «omnes creaturae, quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri», *In De div. nom.*, n. 349.

[646] «Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio», *In De div. nom.*, n. 554. En plural: «Nam ad pulchritudinem tria requiruntur…», *ST* I, q. 39, a. 8, co.

[647] - «Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita», *De regno*, lib. 1, cap. 4, co.

[648] «aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo», *De virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 16.

[649] «mundum istum, qui habet decorem ex ordine et dispositione divinae sapientiae», *Super Io*., cap. 2 l. 2; Cf. *De potentia*, q. 1, a. 2, co.

[650] «pulchra enim dicuntur, quae visa placent», *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1. «Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum, in quibus lumen rationis resplendet», *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.

19. «Pulchrum […] **respicit**»[651].

20. «pulchrum **importat rationem** […]»[652].

21. «**pertinent ad** pulchritudinem»[653].

Visto lo anterior, podemos concluir lo siguiente:

1. Se confirma el uso no exhaustivo y contextualizado de la expresión «consistit in». Esto se verifica incluso en una misma obra: en la primera definición de belleza del *Super Sent.* usa la expresión «consistit in» y hace referencia a dos elementos, y en la segunda definición, en cambio, hace referencia a tres. A lo largo de su obra, si el pasaje exige la referencia a un solo elemento, Santo Tomás no ve la necesidad de mencionar los otros: si el contexto exige hablar solo de la *claritas*, como en el caso de los cuerpos celestes, «consistit in» se usa solo para *claritas*[654]. Si otro contexto requiere aludir solo a la *magnitudo*, «consistit in» se aplica solo al cuerpo grande[655]. Lo mismo sucede con la conmensuración[656]. «Consistit in» también puede señalar solo el principio metafísico que la sustenta: *consistit in formositate*[657]. Es evidente que en ninguno de estos casos se excluyen los otros elementos. Además, «consistit in» también tiene uso particularizado. Si se trata de la belleza corporal, «consistit in» puede indicar solo la *magnitudo*[658], y si se trata de la belleza del alma, la asimilación a Dios[659], elementos que se aplican solo a un tipo de belleza. Esto se verifica también en relación con el autor comentado: usará «consistit in» para referirse a la *claritas* y proporción presentados por Dionisio, y usará «consistit in» para referir solo a *magnitudo*

[651] «Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam», *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[652] «Sed pulchrum importat rationem causae formalis», *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.
[653] «figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem», *ST* I-II, q. 49, a. 2, ad 1.
[654] «pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce», *Super Sent*., lib. 4, d. 48, q. 2, a. 3, co.
[655] «pulchritudo proprie consistit in corpore magno», *Sent. Ethic*., lib. 4, l. 8, n. 4.
[656] «Nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit», *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 6.
[657] *Super Ps*., 26, n. 3.
[658] En *Sent. Ethic*., lib. 4, l. 8, n. 4., «consistit in» se aplica a «corpus magnus». Es evidente que para Tomás la belleza no se reduce al ámbito corpóreo y ni a la *magnitudo*.
[659] «Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam», *Super Sent*., lib. 4 d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1, co.

presentada por Aristóteles. Por lo tanto, la presencia de «consistit» en el vocabulario de Santo Tomás para caracterizar la belleza no garantiza que se trate de una definición exhaustiva, ni siquiera esencial.

Eco percibió claramente la importancia de la interpretación de la expresión «consistit in»[660]. Sin embargo, él escoge el único pasaje de toda la obra de Santo Tomás en la que «consistit in» hace referencia a la proporción entre el conocedor y el objeto conocido, y propone que la belleza «principalmente consiste en» esa proporción. La visión más comprehensiva del uso de Santo Tomás de la expresión «consistit in» que se deriva de mi análisis excluye esta interpretación «canonizante» de Eco.

Para poder realizar este análisis, hemos mantenido esta expresión en el idioma original. Si se tuviese que traducir «consistit in» al castellano, evitaría la expresión «consiste en», pues tiende a tener una acepción exhaustiva. Sería preferible usar expresiones como «se basa», «se apoya en», «se sustenta en», «radica en», o «requiere necesariamente», pero considerando la necesaria apertura para que la *ratio* de la belleza tenga más elementos no mencionados en dicho pasaje.

2. Santo Tomás muestra gran flexibilidad para definir la belleza. La expresión «consistit in», si bien importante, está lejos de ser exclusiva. Hemos recogido ejemplos que muestran la gran variedad en fórmulas de definición empleadas por Santo Tomás. Incluso la expresión «pertenece a la *ratio* de la belleza» hace referencia a veces a un solo elemento, pues es todo lo que el contexto exige. Por otro lado, una definición nominal (como «pulchra dicuntur, quae visa placent») puede sintetizar de modo muy concentrado lo que luego se expresa más sistemáticamente. En estos otros modos de definir verificamos lo mismo que respecto del «consistit in»: la no exhaustividad, el uso contextualizado, y la necesidad de integrar dicha instancia en una visión comprehensiva de lo expuesto por Santo Tomás sobre la belleza.

[660] «beauty "consists in" -that is, beauty is in itself- due proportion. […] But then Aquinas adds that this proportion itself consists in a relation of proportion between the human sense and an object which is rightly proportioned. In due course we shall consider whether he means "also consists in" or "mainly consists in"», Eco, *The Aesthetics…*, p. 56.

3. Queda suficientemente demostrado que Santo Tomás no tiene un solo lugar en el cual define la belleza de una vez para siempre, considerando todos los problemas importantes vinculados a ella. Esto, que sí se encuentra en el texto estudiado de San Alberto, no existe en la obra de en Santo Tomás. Tiene pasajes importantes[661], pero que no deben ser considerados exclusivamente, fuera de la comprensión completa de todo lo que pensaba sobre la belleza. Más bien, hay que considerar que Santo Tomás tenía un concepto de belleza que fue presentando fragmentariamente, con flexibilidad, en la medida que el tema tratado lo exigía. Por tanto, no es recomendable buscar «definiciones canónicas», o pasajes que definan la belleza de una vez para siempre en su obra, ni ofrecer una presentación de su doctrina basada solo en esos pocos pasajes.

4. Tanto por la no exhaustividad de la expresión «consistit in», como por las múltiples otras fórmulas de definición, como por la flexibilidad de Santo Tomás para definir la belleza según las exigencias del contexto, como por que sus definiciones son parciales, contextualizadas y breves, se confirma la necesidad de la tarea que nos hemos planteado: primero, una consideración exhaustiva de sus obras para recoger todos los textos en que se presentan aspectos de la *ratio* de lo bello; y, segundo, a partir de lo dicho, una sistematización de los elementos de la *ratio* para una versión comprehensiva de su doctrina de la belleza.

5. El aspecto contextualizado de las definiciones de belleza tiene como contraparte una riqueza: a menudo, cuando se habla de su *ratio* en torno a una concreción, se presenta una aplicación de la definición general en una belleza particular: belleza corpórea, moral, espiritual, divina, angélica, etc. Sistematizar estas concreciones ordenadamente nos permitirá tener una visión consolidada de la doctrina de Santo Tomás que no es percibible en la lectura de los textos particulares. Esto permite cierta retroalimentación: las instancias concretas dan información sobre la belleza que las definiciones generales no, enriqueciendo así el concepto general. Por otro lado, habrá que proceder con precisión: ciertas concreciones se delimitan a su ámbito propio y no a otros ámbitos.

[661] Lo más cercano a un tratamiento sistemático es lo dicho en el *In De div. nom.*, y la cuestión dedicada a verificar la identidad entre *honestas* y *decor*.

Considerar la belleza corporal como disposición natural, por ejemplo, presenta una serie de elementos sobre cómo se realizan la *claritas* y la proporción en el ente corpóreo. Eso ilustra el sentido de *claritas* y proporción en general, pero no se debe identificar con este sentido general, pues hay concreciones de la belleza fuera del ámbito corpóreo donde la belleza no es disposición natural.

6. Por otro lado, queda claro que la *ratio* de la belleza no se define solo por los elementos esenciales. La belleza tiene una *ratio* compleja que requiere la consideración de diversos elementos. Como veremos en la sistematización, será preciso considerar lo dicho por Santo Tomás respecto de sus condiciones esenciales, su relación con la forma y su estatus ontológico, su relación con el bien, sus efectos y causas, para entender de modo preciso y completo la manera como Santo Tomás definió su *ratio*.

III. Influencias explícitas

Llama la atención que, a pesar de haber sido discípulo de San Alberto y haber conocido de primera mano su *Super De div. nom.*, Santo Tomás no cite ni una sola vez a su maestro en torno a la belleza[662]. Sin embargo, su influencia se puede notar en temas importantes, como veremos en la sistematización. Pero Santo Tomás sí cita explícitamente a otros autores, a los que reconoce como autoridades sobre este tema. Recoger dichas influencias explícitas nos permite ubicar a Santo Tomás dentro de la tradición recibida sobre la belleza.

1. Dionisio

La influencia de Dionisio es enorme. Según Aertsen, la mayor[663]. San Alberto y Santo Tomás coinciden en reconocer su autoridad[664]. Es mencionado en la mayoría de textos importantes en que Santo Tomás define belleza.

1. *Claritas* y consonancia

Dionisio es la fuente principal para la recepción de estos dos elementos de la *ratio* de la belleza. Tanto en el *Super Sent.*[665], su primer texto sistemático, como en el último, la *ST*[666], la autoridad para presentar dichos elementos es Dionisio. Según Aertsen, cada vez que Santo Tomás se refiere solo a la dupla proporción-claridad, Dionisio es su fuente[667].

---

662 Esto aparentemente no se restringe a la belleza. Solo se puede encontrar una mención explícita por nombre a San Alberto en el *Super Sent*.

663 «The most important authority for Thomas's concept of beauty is pseudo-Dionysius the Areopagite». Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, p. 78.

664 San Alberto comentó toda su obra. Santo Tomás comentó solo *Los Nombres Divinos*, pero lo cita más de 2,000 veces en toda su producción.

665 «Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

666 «sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod *Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*», *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.

667 Cf. Aersten, *Medieval Philosophy…*, p. 340.

2. Identidad entre bien y belleza. La belleza es amada, deseada y deleitada

Dos textos de Dionisio son fundamentales: «este bien es alabado por los santos teólogos como bello y belleza»[668], y «lo bello y lo bueno es deseable, y amable y deleitable por todos»[669]. Santo Tomás los cita con frecuencia. Cuando hay que afirmar la identidad entre bien y belleza, Santo Tomás cita a Dionisio, y siempre confirma que en algo se identifican. Dice que ambos se implican[670] y que eso se verifica en los efectos: para todos es amable lo bello y lo bueno[671]; todos desean lo bueno y lo bello[672], todos apetecen lo bello[673]; al bien se le alaba como belleza[674]; y el bien y belleza son amados y deleitados por todos[675]. Santo Tomás, sin embargo, así como San Alberto, sí enfrenta la distinción entre ambos, como hemos podido ver en la sección anterior.

3. Muchas causas generan fealdad, una sola perfecta la belleza

Dice Dionisio: «el bien proviene de una sola causa; el mal de muchos y particulares defectos»[676]. Esta cita de Dionisio se refiere al bien y al mal, pero Santo Tomás la aplica también a la belleza[677]. Confirma esta idea con un texto de la *Física* de Aristóteles. En el *Sent. Ethic.*, donde se expresa la misma idea, confirmará lo dicho por Aristóteles citando a Dionisio[678]. En el *De malo* también cita a Dionisio para afirmar que no se juzga bello a un hombre si todos sus miembros no tienen *decor*[679].

---

668 Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 132.
669 Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 156.
670 «Item, secundum Dionysium, pulchrum et bonum se consequuntur», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.
671 Cf. *ST* I-II, q. 26, a. 1, ad 3; I-II, q. 27, a. 1, arg. 3; II-II, q. 145, a. 2, ad 1; *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
672 Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 1, qc. 5, arg. 1; *Super Ps*., 25, n. 5; *De veritate*, q. 22 a. 1, s.c. 1.
673 Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, arg. 12; *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.
674 «Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., bonum laudatur ut pulchrum», *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.
675 «Dionysius dicit in IV cap. de divinis nominibus, quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile», *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 13.
676 «Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus», *In De div. nom.*, n. 237.
677 Cf. *In De div. nom.*, n. 572.
678 «Huius autem ratio accipi potest ex eo quod Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, quod bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; sicut patet in bono et malo corporali. […] sed pulchritudo non contingit, nisi omnia membra sint bene proportionata et colorata», *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2.
679 Cf. *De malo*, q. 2, a. 4, ad 2.

4. Los males contribuyen accidentalmente a la belleza del universo

En el *In De div. nom.*, siguiendo a Dionisio, afirma Santo Tomás que los males aportan por accidente a la belleza y perfección del universo, en cuanto de los males surgen bienes[680], por la sabia providencia divina. Allí indica que esta idea también está en San Agustín. En la *ST*, también citando a Dionisio y a San Agustín, afirma que el mal bien ordenado y puesto en su lugar aporta a la belleza del universo[681].

5. Interpretación metafísica de la *claritas* de la belleza como *esse* de las cosas

Dionisio expresa el vínculo entre la *claritas* de la belleza y el *esse* de las cosas, el cual fue desarrollado con detalle por San Alberto. Recién en el *In De div. nom.* expresa Santo Tomás explícitamente este vínculo, con ocasión de las palabras de Dionisio[682]. Luego, en un texto ya independiente de Dionisio, confirma Santo Tomás que el alma aporta *esse* y belleza y *claritas* al cuerpo.

6. Participación y belleza

En el *In De div. nom.* aparece la belleza presentada bajo el esquema metafísico de la participación. Santo Tomás define la belleza creatural como participación de la semejanza divina[683]. Posteriormente señalará que la belleza moral es participada, mientras que la belleza de la razón es esencial. En este esquema de la participación, la *claritas* también expresa la participación en el *esse*.

---

[680] Cf. «sequitur ergo quod *malum* sit *conferens ad completionem omnis*, idest universo et quod largiatur *toti*, idest universo, quod *non* sit *imperfectum*; et hoc *per seipsum*, quod est inconveniens; quia quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in *Enchiridio*». *In De div. nom.*, cap. 4 l. 15.

[681] Cf. *ST* I, q. 19, a. 9, arg. 2.

[682] «claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis», *In De div. nom.*, n. 349.

[683] Cf. *In De div. nom.*, n. 337.

2. San Agustín

1. Que el Hijo al ser *species*, es belleza

Si bien San Hilario es la fuente originaria para indicar que la *species* es apropiada al Hijo[684], es San Agustín quien dice que debe interpretarse como belleza. Santo Tomás le atribuye a San Agustín la sinonimia entre *species* y belleza[685]. En los textos en que Santo Tomás interpreta *species* como belleza, la idea viene siempre sustentada por la autoridad de San Agustín.

2. El Hijo cumple con las condiciones de la belleza

Tanto en el *Super Sent.*[686] como en la *ST*[687] los argumentos presentados para indicar en qué sentido cada elemento de la belleza (*claritas*, proporción y *magnitudo* o integridad) son apropiados al Hijo, dependen de San Agustín.

3. La relación *informitas* – fealdad, en la interpretación de materia prima / *Formositas*

San Agustín propone que la tierra en el relato de creación representa la materia prima, y que es el elemento menos bello porque más carece de forma. Santo Tomás asume esta interpretación, corroborándola con textos de Aristóteles. Esto está tanto en el *Super Sent.*[688] como en la *ST*[689]. Aquí *formositas* es sinónimo de belleza, y el término viene por San Agustín.

4. Los males contribuyen accidentalmente a la belleza del universo

Dionisio afirma que los males contribuyen accidentalmente a la belleza del universo. Pero en el mismo *In De div. nom.* Santo Tomás corrobora lo dicho por Dionisio citando

---

[684] «Inveniuntur etiam quatuor filio appropriata: […] aequalitas ab Augustino; species et pulchritudo ab Hilario», *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 2, a. 2, co.

[685] «Hilarius dicit: species est in imagine. Augustinus autem speciem interpretatur pulchritudinem», *De 108 articulis*, q. 57.

[686] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

[687] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8, co.

[688] «Sciendum, quod secundum Augustinum, […] oportet quod materia prima intelligatur omnino informis, ut dictum est; et sic vocabitur nomine aquae vel terrae propter similitudinem tantum, ut dicatur terra propter carentiam formae», *Super Sent*., lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.

[689] Cf. *ST* I, q. 66, a. 1, co.

a San Agustín[690]. En la *ST*, cita a ambos para indicar que el mal puesto en su lugar aporta a la admirable belleza del universo[691]. Santo Tomás insiste en que la idea de que la belleza admirable del universo corresponde a la totalidad, incluidos los males bien ordenados, es de San Agustín[692].

5. La belleza de Cristo

En el *Super Ps.*, Santo Tomás desarrolla la cuádruple belleza de Cristo. Su principal fuente, aparte de la Sagrada Escritura, es San Agustín, quien, en su propio comentario a los Salmos, las *Enarraciones*, desarrolla con amplitud la belleza de Cristo[693]. La belleza de la justicia en Cristo es una influencia directa de Agustín.

6. Definición de belleza

Cuando Santo Tomás trata la belleza de los cuerpos resucitados, cita a San Agustín y asume como verdadera su definición: «la belleza del cuerpo es la conveniencia de las partes y cierta suavidad del color»[694].

7. Bien como *modus, species, ordo*, que Santo Tomás asigna a la belleza

Dice Santo Tomás en el *De veritate* que lo bello es *modificatum* y *specificatum* en sí mismo[695]. En esto coincide con el bien. En la *ST*, la autoridad para afirmar que el bien *consistit in* modo, *species* y orden, es San Agustín[696].

8. Identidad entre *honestas* y belleza espiritual

Santo Tomás identifica el bien *honestum* con la belleza espiritual, discrepando así con San Alberto quien los distinguía. La autoridad que cita para sustentar dicha

---

[690] «quia quod malum per accidens conferat ad pulchritudinem et perfectionem universi non est inconveniens, inquantum ex malis per accidens consequuntur bona, ut Augustinus dicit in *Enchiridio*». *In De div. nom.*, cap. 4, l. 15.
[691] Cf. *ST* I, q. 19, a. 9, arg. 2.
[692] Cf. *ST* I, q. 48, a. 1, arg. 5.
[693] Cf. *Super Ps.*, 44, n. 2.
[694] «ut Augustinus dicit, 19 de Civit.Dei, pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate», *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3.
[695] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.
[696] «Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, haec tria, *modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis*», *ST* I, q. 5, a. 5, s.c.

identificación es San Agustín[697]. Santo Tomás confirma esta identificación, llamando a la *honestas* «cierta belleza espiritual»[698].

9. Que las cicatrices de los mártires son expresión de la belleza de la virtud

Cuando Santo Tomás reflexiona sobre la belleza de los cuerpos de los mártires y de Cristo, indica que las cicatrices serán como indicios de la belleza moral de dicho mártir. Esta idea la toma de San Agustín[699].

3. Aristóteles

1. *Magnitudo*

En el *Super Sent.*, Santo Tomás añade a los elementos esenciales de la belleza propuestos por Dionisio, *claritas* y *proportio*, la *magnitudo*, de Aristóteles[700]. Esta idea está en la *Ética a Nicómaco*, y cuando Santo Tomás comente dicha obra varios años más tarde, confirmará lo dicho: la *magnitudo* es esencial a la belleza[701].

2. La belleza perfecciona la juventud

Santo Tomás usa con frecuencia la frase de Aristóteles «la belleza perfecciona la juventud», tanto con *decor*[702] y como con *pulchritudo*[703]. Además, en un pasaje además añade el orden entre ambos: La hermosura es para el joven, y no al revés[704].

---

[697] «Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus», *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[698] Cf. *ST* II-II, q. 145 a. 4, co.
[699] «secundum Augustinum, 22 de Civ. Dei, hujusmodi cicatrices vulnerum remanent in victoribus, et in Christo remanserunt ad decorem quasi insignia victoriae suae», *Super Sent*., lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 1.
[700] «His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[701] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 4, l. 8, n. 4.
[702] «Unde in X Ethicorum philosophus dicit quod delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 19.
[703] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 3; lib. 1, cap. 90, n. 4; lib. 3, cap. 26, n. 3; lib. 3, cap. 26, n. 19; *Quodlibet VIII*, q. 9, a. 1, co; *ST* I-II, q. 4, a. 2, ad 1; *De malo*, q. 16, a. 6, ad 6; *De virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 8; *Super Mt*., cap. 5, l. 2.
[704] «sicut decor iuventutem, qui quidem est propter eum cui inest iuventus, et non e converso». *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 19.

3. A más bello el objeto, más perfecta la visión

De la perfección-belleza de lo visible depende la perfección-belleza de la visión[705]. Además, de expresar el vínculo estrecho entre sentidos y belleza, es un argumento para la objetividad su conocimiento. El tema está también vinculado a la perfección.

4. Muchas causas generan fealdad; una sola causa perfecta, causa la belleza

Santo Tomás vio en Dionisio y confirmó en Aristóteles la idea de que una sola causa perfecta causa la belleza, y muchas causas la fealdad[706]. Confirma esta idea en el *Sent. Ethic.*: la belleza sucede de un solo modo, la fealdad de infinitos modos[707].

5. Belleza corporal como disposición natural y armonía

En la *ST*, Santo Tomás presenta la belleza como una disposición natural, idea que depende de Aristóteles. Hay cuatro especies de cualidad. Santo Tomás ubica la belleza y la salud en la primera especie, junto con el hábito[708]. Tratará la belleza corporal del mismo modo en el *Super Ps*., ya sin referencia a Aristóteles. Además, en la *Suma contra Gentiles* Santo Tomás usa la palabra armonía para designar la belleza corpórea, distinguiéndola de la del alma, también bajo influjo de Aristóteles[709].

6. Lo carente de luz es feo

Santo Tomás usa la etimología de «abismo» presentada por Aristóteles (a- sin; bysso; lino blanquísimo), para explicar que lo que carece de luz es feo, y esto lo aplica a la materia prima[710].

---

[705] «perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde philosophus dicit in 10 Ethicor. quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium», *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2. Cf. *De veritate*, q. 8, a. 1, co.

[706] Cf. *In De div. nom.*, n. 572.

[707] «Et ideo sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem vel turpitudo multis, immo infinitis modis», *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2.

[708] «Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae, et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi». *ST* I-II, q. 49, a. 2, co.

[709] «Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem», *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64

[710] «…sed abyssus dicitur ex hoc quod est turpis per accidens, ut in 1 Physic. dicitur: abyssus enim dicitur ab a, quod est sine, et bysso, quod est genus lini candidissimi, idest sine candore», *Super Sent*., lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.

7. Proporción entre el sentido y la cosa bella

Santo Tomás comenta el *Sent. De anima*, donde se afirma que el sentido debe tener una proporción con lo que se siente[711]. Si se rompe esta proporción, el sentido se corrompe. En la *ST* explica que dicha proporción explica el placer que los sentidos tienen con las cosas bellas[712]. Esto está en continuidad con la idea de que el objeto bello perfecciona la visión.

4. Otras fuentes

Santo Tomás cita otras fuentes para temas puntuales: a Boecio, quien afirma que la bellísima mente de Dios contiene la belleza del mundo creado[713]; a San Ambrosio, quien afirmó que, sin luz, todo es feo[714]; a San Anselmo, quien indica que la belleza es una de las siete características del cuerpo resucitado[715]; a Damasceno, para indicar que lo feo produce vergüenza[716]; a San Hilario lo cita como fuente de la consideración del Hijo como *species* como belleza[717], aunque el desarrollo de esa interpretación es a través de San Agustín. Por último, la Sagrada Escritura también es fuente de abundantes afirmaciones relacionadas a la belleza, aunque su peso está en la autoridad revelada como fuente de reflexión, y no en los elementos propuestos para comprender su *ratio*[718].

[711] Cf. «Oportet enim in organis sentiendi, ad hoc quod sentiatur, esse quamdam rationem, idest proportionem, ut dictum est», *Sent. De anima*, lib. 2, l. 24, n. 6.
[712] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[713] «De hac etiam pulchritudine Boetius dicit: *mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse*…», *Super Sent*., lib. 2, pr.
[714] «pulchrificat sicut lux, sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia», *Super Ps*., 25, n. 5.
[715] «Anselmus enim, videtur ponere septem: dicit enim quod septem erunt beatitudines corporis, scilicet: pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas», *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 4, a. 5, qc. 3, arg. 1
[716] «cum verecundia non sit nisi de turpi, ut Damascenus dicit», *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, arg. 22.
[717] «Inveniuntur etiam quatuor filio appropriata: scilicet sapientia et virtus ab apostolo, 1 Corinth. 1, 24: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam: aequalitas ab Augustino; species et pulchritudo ab Hilario», *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 2, a. 2, co.
[718] Como los pasajes que relacionan belleza y gloria: «veremos la belleza del rey», «la belleza de la paz», «era hermoso entre los hombres», etc.

IV. Evolución

La perspectiva cronológica nos permite responder a la pregunta sobre la evolución en el pensamiento de Santo Tomás respecto de la belleza. Entendemos «evolución» como un cambio significativo, ya sea en un cambio de opinión, o en un enriquecimiento considerable. Pienso que hay dos elementos fundamentales para considerar: su tratamiento de los elementos esenciales, y la identidad y distinción entre bien y belleza.

Considerando los elementos esenciales de la belleza, Santo Tomás se mantiene en la tradición de la belleza como *claritas* y proporción de principio a fin de su obra. Pero añade tempranamente, en el *Super Sent.*, la *magnitudo*, por influencia de Aristóteles. Al final de su producción, en la *ST*, cambiará «magnitudo» por «integritas sive perfectio». La presentación de la integridad y la perfección se podría considerar una novedad en su formulación explícita, aunque ambos dependan de reflexiones de otros autores, y hayan sido formulados implícitamente en su obra anterior. La integridad incluye la *magnitudo*, como veremos, y la perfección formula explícitamente el aspecto «perfectivo» de la belleza, lo cual se puede encontrar también en el comentario de Alberto Magno. Estos tres elementos concentran los distintos aspectos de la doctrina de los rasgos esenciales de la belleza, que Santo Tomás fue presentando de distinto modo a lo largo de su obra. La formulación explícita de «integritas sive perfectio» puede entenderse así como un enriquecimiento de su doctrina sobre la belleza, en cuanto a la explicitación de algo fundamental.

El segundo tema que presenta evolución en el pensamiento de Santo Tomás es su conceptualización de la distinción entre bien y belleza. Es quizás el aspecto que más se transforma en su doctrina. Aquí marcaré brevemente los hitos, los cuales estarán desarrollados en la sección dedicada a la distinción entre bien y belleza. Los hitos son los siguientes: en el *Super Sent.* definió que la «*claritas* y las otras cosas» eran lo que distinguía a la belleza del bien. En el *De veritate* indica que la diferencia está en que el bien añade el orden perfectivo «ad alia». En el *In De div. nom.* da un giro fundamental al señalar explícitamente que la *claritas* y la propoción pertenecen también al bien y que por lo tanto lo que distingue la *ratio* de lo bello respecto de lo

bueno es la referencia a la *vis cognoscitiva*. Sin embargo, esto se afirma, pero no se desarrolla. En la *ST* lo vuelve a afirmar, y lo desarrolla con la incorporación de la doctrina de conocimiento aristotélica, presentando el papel de los sentidos en la percepción de la belleza. Aquí indica el aspecto cognoscitivo de la *proportio*. Es decir: la *proportio* ya no es solo de la cosa consigo misma, ni entre la cosa y su fin último u otras cosas, sino del conocedor con lo conocido. Si consideramos que Santo Tomás tuvo madurez precoz respecto de los elementos fundamentales de su pensamiento[719], podemos afirmar que, la evolución recién descrita es un elemento notable en su pensamiento sobre la belleza.

En lo dicho anteriormente se percibe un tercer aspecto de evolución: la progresiva incorporación de la epistemología aristotélica, que no está en la reflexión de San Alberto en su *Super De div. nom*. San Alberto desarrolla el conocimiento de la belleza al interior del alma intelectiva, como un efecto de las procesiones divinas. Santo Tomás en cambio, para indicar en qué sentido la belleza se orienta a la *vis cognoscitiva*, desarrolla la relación entre el conocimiento sensorial y la proporción, desarrollo que no tiene San Alberto y que Santo Tomás no había presentado en su obra previa. La influencia aristotélica puede percibirse también con la progresiva referencia a ejemplos más concretos y de la vida cotidiana para ilustrar la belleza, así como en su doctrina de la belleza corpórea como disposición natural.

Se puede discutir si doctrina sobre la forma evoluciona. Del laconismo sobre la forma en el *Super Sent.*, se pasa a las afirmaciones fundamentales del *In De div. nom*. Luego dirá que Dios es lo más bello, pues la belleza consiste en la *formositas*, y Dios es forma que informa todo. En la *ST* la forma es el *subiectum* en donde se da la identidad de la belleza y el bien. Sin embargo, nada de esto es algo que Alberto no hubiese dicho, así que parece más una progresiva explicitación de algo que él ya consideraba válido, que una evolución.

[719] Según Gilson desde su primera obra tenía la posesión plena («full possession») de los principales principios de su enseñanza. Cf. E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Chap. 1, B. S. 21. Citado en Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 37.

Kovach considera una posible evolución desde el punto de vista terminológico, pero termina concluyendo que más que evolución, se trata de «oscilaciones» o «fluctuaciones» («Schwankungen») en su elección terminológica para referirse a la *claritas* y a la *proportio*[720]. Coincido en que dichas variaciones no corresponden a un desarrollo en la doctrina. Tampoco me parecen fluctuaciones, sino que esas variaciones corresponden a su tratamiento asistemático de la belleza y a la flexibilidad para tratar la terminología según su afinidad al contexto.

Por otro lado, Kovach plantea una evolución en la doctrina de Santo Tomás en dos aspectos, en la doctrina de la luz y en la doctrina del orden[721]. Respecto de la doctrina de la luz, él marca un hito fundamental en el *In De div. nom.*, al vincular la *claritas* al *esse*. Sin embargo, si bien es la primera vez que aparece dicho vínculo explícitamente en la obra de Santo Tomás, antes no había dicho nada que no fuese armonizable con dicha doctrina. Por otro lado, San Alberto Magno había desarrollado ese vínculo de modo explícito. Santo Tomás conocía dicha doctrina, la cual explicitó recién en el *In De div. nom*. Por lo tanto, es mejor considerar que se trata de una explicitación, antes que de una evolución. En esto se muestra una vez más el valor de considerar esta obra de San Alberto como punto de partida para este estudio, que Kovach no consideró. Sobre la doctrina del orden, la comentaré al tratar las condiciones esenciales de la belleza, pero adelanto que no hay evidencia textual en Santo Tomás para la evolución propuesta por este autor.

Kovach no destacó la evolución en los temas señalados más arriba. No notó la semejanza entre Santo Tomás y San Alberto en el primer intento de definir la diferencia en la *ratio* de la belleza y bien en el *Super Sent*., ni resaltó la importancia

[720] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 67-8, nota 55.

[721] «So findet man also zwei Entwicklungen in der Geschichte der thomistischen Schönheitslehre, wie sie den Frühwerken einschießlich des Dionysius-Kommentars zu entnehmen ist: eine im Rahmen der dionysisch-platonischen Klarheitslehre, und eine andere im Rahmen der aristotelischen Ordnungslehre», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 149. «So ist man dann nun mit zwei wichtigen Fragen konfrontiert, die in zwei verschieden Ricthungen weisen. Die erste Frage ist: Hat sich Thomas‘ epistemologisch-metaphysische Klarheitslehre in seinen späteren Werken geändert, ist sie einer weiteren Gedankenentwicklung unterworfen worden? Die zweite lautet: Hat Thomas seine ästhetische Klarheitslehre weiterentfaltet und dadurch seine gesamte Schönheitslehre vertieft und bereichert?», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 137.

del texto del *In De div. nom.* como primer pasaje en que Santo Tomás distingue la belleza por la referencia a la *vis cognoscitiva*, así como tampoco mencionó el desarrollo desde una epistemología más aristotélica y menos neoplatónica en la *ST*. Esto quizás porque su análisis cronológico se centró en las «condiciones objetivas» de la belleza.

PARTE IV. SISTEMATIZACIÓN DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE LA BELLEZA

Toca realizar la segunda parte de nuestra tarea: una consolidación sistemática de la doctrina de Santo Tomás, a partir de los textos estudiados. Tenemos ya confirmación de temas constantes que pertenecen a la *ratio* de la belleza. Además, tenemos múltiples instancias de dichos temas, con matices propios, que han sido presentados fragmentariamente. Según Kovach, prácticamente nadie había hecho esta sistematización[722]. Él mismo propone una sistematización, pero me parece que está fundada en una lógica que no se desprende de la obra tomista[723].

La organización preliminar en condiciones esenciales y estatus ontológico, efectos, causas y fealdad se comprobó útil. Se puede precisar mejor esa organización, por la importancia de ciertos temas que conviene tratar por separado. Comenzaré con lo más evidente: las condiciones esenciales o formales, recogiendo todo lo que Santo Tomás dijo de cada una. Tomo la opción de tratar la integridad y la perfección por separado, para destacar aspectos propios de cada una. Una vez descritas las cuatro condiciones, veremos la forma, en la cual estas condiciones se hallan. Aquí el contraste con San Alberto es particularmente iluminador para destacar el modo propio en que Santo Tomás presentó el rol de la forma en la belleza. Luego paso a los principios ontológicos por los que se rige la presencia de la belleza en la forma, así como también la caracterización de la belleza dependiendo del nivel ontológico, desde la materia prima hasta Dios. Una vez descrito eso, hay que tratar el problema de la identidad y distinción entre el bien y la belleza. En este punto, la comparación con San Alberto también ilustra la especificidad de la solución de Santo Tomás. De ahí se pasa a los efectos de la belleza. Primero el efecto que comparte con el bien: atraer. Y luego, el que lo

[722] Kovach propone una sistematización «abstracta» desde el punto de vista del orden, y otra «concreta» desde el punto de vista de la forma. El esfuerzo por mostrar que la doctrina de los elementos formales de la belleza coincide con la doctrina del orden, me parece que fuerza innecesariamente lo dicho por Santo Tomás, y no aclara su doctrina. Cf. F. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, De Gruyter, Berlin 1961, p. 146.

[723] No hay textos de Santo Tomás que supongan que su doctrina del orden coincide con las tres condiciones esenciales de la belleza.

distingue del bien: la referencia a la *vis cognoscitiva*. Finalmente, la referencia a las causas permite terminar de caracterizar la belleza. Con eso, el recorrido de los elementos de la *ratio* de la belleza en Santo Tomás estaría completo[724].

La oportunidad de ver sistematizada la doctrina que Santo Tomás expuso fragmentariamente, justifica el riesgo de reiterar algunas cosas ya dichas en la exposición cronológica. Por decirlo con una imagen: en la sección anterior se analizó con detalle las diversas pinceladas que Santo Tomás presentó sobre la belleza. Esta sección permitirá ver esas pinceladas, pero situadas en el cuadro que les corresponde.

[724] La fealdad se integra en los distintos temas propuestos.

I. Condiciones esenciales de la belleza

A las condiciones esenciales «proporción» y «claritas» recibidas de Dionisio, Santo Tomás añade, de modo explícito, primero «magnitudo», y luego «integritas sive perfectio». Aunque se suele hablar de tres condiciones, preferiré exponer cuatro, distinguiendo integridad y perfección. Recorreremos lo dicho por Santo Tomás de cada una.

Un solo texto podría ser discordante, en que Santo Tomás hace una presentación de un elemento que no se podría compatibilizar de modo evidente con los otros tres elementos. En *Super Iob* Santo Tomás define los elementos que pertenecen al *decor* divino: *claritas* y verdad, pureza y simplicidad, y perfección de su esencia[725]. El primer elemento coincide con la tradición precedente de la *claritas*[726]. El último elemento, perfección, se incorporará también explícitamente en el segundo elemento de la definición de la *ST*. El elemento intermedio, «puritas sive simplicitas», es un caso único en la obra de Santo Tomás. En este texto no da una explicación de cómo integrar este elemento en una comprensión de la belleza. Por otro lado, la simplicidad trae el problema de que la proporción supone multiplicidad. San Alberto había comprendido este problema en la belleza de Dios, y lo había resuelto indicando que los atributos son múltiples, pero se identifican en la única sustancia divina. Santo Tomás no da explicación al respecto

Surge la pregunta sobre si existe un orden apropiado para presentar las condiciones esenciales. Kovach propone que existiría una intención sistemática de Santo Tomás al exponer los elementos en el siguiente orden: integridad y perfección, proporción y *claritas*[727]. Pero no hay fundamento textual que confirme tal intención. Eco, en

[725] *Super Iob*, cap. 40.
[726] *Claritas* aparece acá en sinonimia con *veritas*. Había aludido a lo mismo en el *Super Sent*. Lamentablemente, Santo Tomás no tiene ningún tratamiento sistemático de la relación entre *claritas*, belleza y verdad.
[727] Kovach opina que la doctrina del orden de Santo Tomás inspiró el modo de presentación de dichos elementos. La integridad sería la causa material remota de la belleza, que supone la cantidad completa de elementos que serán puestos en una relación determinada, la proporción, la causa material próxima, es decir, la definición y una especie de pre-actualización de la

cambio, expone la integridad después de la proporción[728], sin explicar por qué. Santo Tomás no explica la relación entre las tres características, ni justifica el orden en que las expone. Creo que comenzar con la proporción es adecuado por tres motivos: en primer lugar, por un criterio cronológico: la recepción y fidelidad a la tradición estética de la belleza como *claritas* y proporción, que depende de Dionisio y fue recibida así a través de San Alberto[729]. Santo Tomás añade otro elemento a esta tradición, que primero es la *magnitudo* y luego la integridad y la perfección. Es conveniente considerar el elemento nuevo posteriormente. El segundo criterio es de relevancia, que se nota en la repetición: la proporción es el elemento que Santo Tomás presenta con mayor frecuencia como esencial a la belleza. El tercer criterio es un criterio lógico: a partir del estudio de la proporción, se podrá desprender la necesidad de la integridad, pues esta es un criterio del carácter «debido» de proporción. Por último, exponer la *claritas* en tercer lugar es adecuado, por su estrecho vínculo con el conocimiento, lo cual nos abre la perspectiva a la consideración de los efectos de la belleza.

También surge la pregunta por la relación entre estos elementos. San Alberto sí determinó una relación entre la *claritas* y la proporción: una relación de jerarquía, expresada en la preposición «supra», en que la *claritas* es como la esencia y la proporción como el sujeto. También indicó que los componentes de la proporción son como el aspecto material de la belleza, y el resplandecer de la forma como su aspecto formal. Santo Tomás no se expresó en ningún modo explícito respecto de algún tipo de relación entre estos elementos, salvo en el ámbito moral, en que la luz de la razón

---

relación entre los elementos, y la *claritas*, la causa formal, es decir, el *esse* que actualiza dichos elementos debidamente ordenados: Cf. Kovach, *Die Ästhetik…*, p. 164. Sin embargo, no hay fundamento textual respecto de que Santo Tomás tuviese esta intención. Por otro lado, la integridad ya supone un orden y una formalidad. Y si uno toma el elemento con sus dos términos, «integritas sive perfectio», difícilmente podrá estar vinculada la causa material remota a la perfección, pues Santo Tomás explícitamente afirma que la materia es máximamente imperfecta y una de las acepciones de la perfección en Santo Tomás es precisamente la actualización.

[728] Cuando propone la proporción, dice que es la primera, pero sin explicar por qué: «The first of the three criteria of beauty is proportion or consonance», Eco, *The Aesthetics...*, p. 112.

[729] «Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio, dicit enim quod *Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*». *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.

brilla sobre los actos, palabras y circunstancias debidas. Pero eso se debe al modo específico de formarse la belleza moral: por el concurso de la racionalidad humana.

1. Proporción

Consideremos brevemente los antecedentes de Santo Tomás. El Aquinate recibe la tradición de la proporción por dos fuentes principales. La primera es la de Dionisio, quien presenta la consonancia como rasgo esencial de lo bello, al considerar que Dios era bello pues que era causante de la «universorum consonantia». San Alberto presenta la consonancia en sinonimia con proporción[730]. La segunda está presente en el texto de Pedro Lombardo que contenía la herencia de San Agustín y San Hilario, respecto de llamar Belleza al Hijo. San Agustín también concebía la belleza del Hijo como similitud perfecta, como proporción. Santo Tomás recoge esta tradición en el *Super Sent.* y en la *ST* en el clásico pasaje de las tres condiciones formales de la belleza.

El antecedente inmediato de San Alberto Magno es la «consonancia» dionisiana transformada en «partes proporcionadas y determinadas de la materia». Hay una subordinación de la proporción respecto de la *claritas*, expresada en la preposición «supra», pues San Alberto considera la proporción como el «subiectum» de la belleza, que requiere la iluminación del *splendor* de la forma para constituir la belleza. Según Alberto, la proporción supone multiplicidad, diversidad, y puede ser de las partes de la materia, así como de potencias y acciones. Santo Tomás no se apropiará de esta manera de comprender la proporción, como formando parte de la dimensión «material» del compuesto hilemórfico. Tampoco presentará la jeraquía entre *claritas* y proporción.

Considerados estos antecedentes, pasemos a las instancias de la proporción en la doctrina de Santo Tomás, en lo corpóreo, en lo incorpóreo, en el universo, en el conocimiento y en Dios.

[730]Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 76.

1.1. En el ente particular corpóreo

La referencia principal de la proporción en los entes corpóreos es el ser humano. Es el principal ejemplo cuando trata de ejemplificar la *ratio* de lo bello, o cuando quiere comparar la belleza corpórea con otro tipo de belleza. La idea central es que el hombre bello tiene los miembros bien proporcionados, idea que se repetirá desde su primera obra sistemática hasta sus últimos escritos. Al hablar de la belleza corporal del hombre la expresará como la buena o la debida proporción entre los miembros del cuerpo[731]. Es importante retener el valor de la proporción «debida», pues supone una referencia normativa.

Santo Tomás añade matices, tanto en el vocabulario como en detalles complementarios. En su primera obra define *species* como el tipo de belleza que corresponde a la conmensuración de los miembros, y *decor* como el que corresponde a la conveniencia de color[732]. Aunque esta distinción no volverá a aparecer, sí prevalecerán la conmensuración y la conveniencia. Pero la «conmensuración» sola no basta. Los hombres conmensurados pueden ser «formosi», pero no son bellos si carecen de *magnitudo*[733]. La conmensuración supone una relación proporcionada de los miembros entre sí, pero no necesariamente conmensuración a una naturaleza debida. La *magnitudo* expresa dicha referencia. En el *In De div. nom.* precisa que la consonancia en el ámbito corpóreo tiene proporción *decens* en cantidad y lugar[734]. Además, toma en cuenta bienes exteriores. Por oposición, la fealdad exterior procede del desorden corporal y el defecto de bienes temporales[735]. Santo Tomás valida una definición de belleza corporal agustiniana: cierta suavidad del color y conveniencia de las partes[736]. Un caso particular es su definición de *nitor*, que, aunque es un término que está en el ámbito semántico de la *claritas*, recibe una definición que tiene los

[731] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1 co; *ST* II-II, q. 145; *Super I Cor*., cap. 11, l. 2; *Super Ps*., 44, n.2.
[732] Cf. *Super Isaiam*, cap. 53.
[733] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[734] Cf. *In De div. nom.*, n. 339.
[735] Cf. *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.
[736] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3.

elementos de la belleza corporal: «disposición intrínseca de los miembros y el color»[737].

La fealdad y la deformidad corporal son ambas producto de la falta de proporción, que puede darse de dos modos: según el defecto de algún miembro, lo cual hace que se considere feos a los mutilados[738], y según la indebida disposición de las partes: indebida según la cantidad, la calidad y el sitio. En ambos casos, la fealdad supone carencia de la debida proporción al todo[739]. Esta debida proporción al todo alude a la importancia de la integridad para la belleza.

Santo Tomás es además consciente del estatus propio de la belleza y proporción corpóreos. En *Contra gentiles* señala un término para la proporción corporal: «armonía». Este término se aplica al cuerpo[740] y no al alma. En este caso, el color está integrado: la belleza corporal es una armonía de miembros y colores[741]. Esta consideración del cuerpo como armonía depende de Aristóteles. En el *In De div. nom.*, en dependencia de Dionisio, define armonía como conveniencia del orden y como consonancia pacífica («concors consonantia»), y indica que hay dos, naturales y de las voluntades. El énfasis en el orden es fuerte, así como su referencia a ser efecto de la sabiduría divina[742].

Un momento importante para la doctrina de la proporción corpórea es cuando Santo Tomás precisa que la belleza corporal es una disposición natural, que es una cualidad, y, por lo tanto, un accidente. Esta también es doctrina aristotélica. La disposición es de un ser que tiene partes y en el caso de las cosas corporales, corresponde al *situs*: el

---

[737] «Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente». *ST* II-II, q. 89, a. 1, co.

[738] Aunque luego matizará el rol de la belleza física comparada a la espiritual. Esto será muy claro en su consideración de las heridas de los mártires y de Cristo en la glorificación.

[739] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 1, co.

[740] «Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem», *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64

[741] Cf. *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, n. 3.

[742] Cf. *In De div. nom.*, n. 59; n. 650; n. 908.

orden de las partes en un lugar[743]. Específicamente, las partes que corresponden a la belleza corpórea son de la figura y el color. La disposición es una conmensuración de partes, de varios elementos que pueden combinarse de diversos modos[744]: manos, pies y demás[745]. Santo Tomás caracteriza esta proporción corpórea con una nota de fragilidad, pues tiene cierta facilidad para ser perdida, por la variabilidad y contingencia de sus causas.

La conmensuración de las partes que supone la disposición tiene dos referencias para configurarse: la naturaleza de la cosa, y el acto. La naturaleza es un principio unificador, lo cual indica una regla para la conmensuración, y presenta un vínculo obvio de la debida proporción con la integridad. La naturaleza le da un sentido a la conmensuración, pues no se puede saber si una figura y un color son del todo bellos, sino por referencia a dicha naturaleza de la cosa. Figura y color suponen un cierto orden, y el orden es a la naturaleza de la cosa, que es el fin del sujeto. Como la naturaleza es lo primero que se considera en cada cosa, el hábito es el primero entre las especies de cualidad[746]. Esto permite juzgar el hábito, y llamarlo «bueno» o «malo», teniendo presente el orden a la naturaleza, la cual es el fin. La figura y el color en cuanto convenientes a la naturaleza de la cosa, están «bien» dispuestas respecto a dicha naturaleza, y, por eso, pertenecen a la belleza. Esto pone a la proporción en directa relación con la integridad y la perfección. Más aún si consideramos en la disposición su orientación al acto. Como veremos, el acto es una perfección, por lo que nuevamente la disposición estará orientada hacia el elemento «integridad o perfección» de la belleza.

La doctrina de la belleza corpórea como disposición natural recibe una confirmación definitiva en el pasaje en el que Santo Tomás trata la cuádruple belleza de Cristo[747]. Es un pasaje importante que muestra cuán incorporada tenía Santo Tomás esa doctrina, pues la referencia es una asociación espontánea. De las cuatro bellezas que tiene

[743] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 1, ad 3.
[744] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 4, co.
[745] Cf. *ST* I-II, q. 54, a. 1, co.
[746] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 2, co.
[747] Cf. *Super Ps.*, 44, n.2.

Cristo, la cuarta es la belleza corporal. Solo en esta cuarta hay mención explícita a la proporción. Santo Tomás define que la belleza *consistit in* la proporción de los miembros y colores. Y dado que depende de la naturaleza del sujeto, Cristo tenía la belleza que correspondía al estado y majestad de su condición. Es irrelevante su color de pelo, dice Santo Tomás. Más bien, tenía la máxima belleza corporal que corresponde a su estatus, majestad, y *graciositas* de su aspecto. Esta es la belleza que le correspondía según su naturaleza divina.

1.2. En el ente particular incorpóreo

Santo Tomás señala que la suma belleza, después de Dios, está en los ángeles, y afirma que la *ratio* de dicha belleza *consistit in* una consonancia ordenada de sus distintos grados[748]. Aquí la proporción de la belleza angélica está en su diversidad, su jerarquía. El orden aparece nuevamente como fundamental para la consonancia.

También la consonancia entre seres racionales presenta proporción bella: se llama «concordia» cuando es una consonancia en cuanto al intelecto, y es una conveniencia respecto a una misma sentencia; «amistad» cuando es una conveniencia en el afecto; y «comunión» cuando es una concordancia respecto de un acto o cualquier cosa extrínseca[749].

Además, hay proporción bella en el ámbito moral. Por oposición, Santo Tomás destaca el vínculo que hay entre la vergüenza, lo feo y lo inmoral, considerando solo la proporción de la belleza moral, sin mención a la *claritas*. En ese pasaje, «ordenación debida» y «abundancia» son los términos que significan «proporción». La belleza espiritual *consistit in* el orden debido del alma y la abundancia de bienes espirituales, y la fealdad espiritual está en el defecto de los bienes espirituales y el desorden interior[750]. Santo Tomás, además, establece una jerarquía entre la belleza espiritual y la corpórea: la fealdad espiritual siempre genera vergüenza y es reprobable. En cambio,

[748] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 9, q. 1, a. 5, s.c. 2.
[749] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[750] Cf. *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.

la fealdad exterior puede no ser reprobable, e incluso puede ser ensalzada, si es por razón de la belleza espiritual.

Además, la *honestas*, la belleza espiritual, *consistit in* que la conducta y acciones del hombre estén debidamente proporcionadas según la *claritas* espiritual de la razón. Aquí se explicita el principio ordenador de la proporción: la luz de la razón, con lo que se podría constituir una jerarquía entre la proporción y la *claritas*[751]. La belleza moral tiene diversos elementos, entre ellos, las palabras. La belleza de los actos humanos se verifica en la proporción debida entre palabras y hechos, en la cual resplandece la luz de la razón. Vuelve a verificarse cierta jerarquía de la luz de la razón sobre la proporción. Por oposición, se entiende fealdad cuando se hace algo contra la razón, y no se observa la proporción debida entre las palabras y las obras[752]. Santo Tomás añade otro elemento a la belleza de las acciones morales: las circunstancias, que se añaden a las partes del acto[753]. Acá se insiste en el orden debido, y la debida conmensuración. El mismo sentido podemos encontrar en *Super I Tim*[754] en el contexto de describir las virtudes que ordenan las acciones exteriores de los obispos.

El ámbito moral es el único en la obra de Santo Tomás que propone una jerarquía entre la luz y las partes proporcionadas, a semejanza de lo dicho por San Alberto. Sin embargo, se dan solo en el ámbito de la moral. Es decir, esto obedece a la naturaleza propia de la belleza que se describe, pues la *honestas* se obtiene mediante actos libres que suponen el concurso de la razón para conseguir la proporción de las partes. El sentido de causalidad que tiene el orden de la razón en la belleza espiritual se ratifica más adelante: Lo *honestum* tiene *decor* por la ordenación de la razón[755].

[751] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[752] Cf. *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.
[753] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 6.
[754] Cf. *Super I Tim*., cap. 3, l. 1.
[755] Cf. *ST*, II-II, q. 145, a. 3, co.

1.3. Proporción en el universo

Santo Tomás también reflexiona la proporción de la belleza en la totalidad de lo creado. Esto aparece en textos teológicos que tratan a Dios en cuanto creador y también tiene una expresión metafísica en el *In De div. nom.*

Dice Santo Tomás que, en el ámbito trinitario, el Hijo es bello según una triple consonancia. La tercera consonancia es con las *rationes* de todo lo creado. Es decir, en la relación entre la mente divina y las *rationes* de lo creado, que están todas en el Hijo como unidad, se detecta una proporción propia de la belleza. Tener todas las *rationes* de lo creado en la mente, lleva a Santo Tomás a comparar la creación del universo con la actividad sabia del artesano. La sabiduría del creador se expresa en la disposición de las cosas en todo lo creado[756]. En este caso, se trata del acto creador en el cual hay ornato, y, por lo tanto, belleza. La creación entera es bella porque todos sus elementos han sido dispuestos con belleza. La causa de dicha disposición bella es la mente de Dios, que, según Boecio, es bellísima. El *decor* del mundo resulta de la forma y la proporción de las partes, y este *decor* es expresión de la sabiduría divina[757]. Esta idea se ratifica en distintas obras: la belleza del mundo viene del orden y disposición de la sabiduría divina[758], en el orden de las creaturas se manifiesta el *decor* de la sabiduría divina[759]. El nombre mismo de querubín viene por la sobreabundancia de ciencia, que es recepción de la luz divina y contemplación en Dios de la belleza del orden de las cosas derivadas de Él. El orden aquí es un ejemplo de belleza[760], pero como hemos visto en otros pasajes, también una condición. La relación entre el orden y la proporción merecería un tratamiento sistemático: según lo indicado, pareciera que tienen relación circular. Santo Tomás no elabora dicha la relación respecto de la belleza.

[756] Cf. *Super Sent*., lib. 2, pr.
[757] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[758] Cf. *Super Io*., cap. 2, l. 2.
[759] Cf. *ST* I, q. 36, a. 2, co.
[760] Cf. *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.

El orden se muestra también en los grados de la bondad de todo el universo, expresión de su belleza[761]. Sin grados de bondad, su belleza perece. Los diversos grados suponen partes diversas, relaciones de causas según el orden, la perfección y la privación debidas, ordenadas al sumo bien, que es el principio de unidad del orden. Las cosas, comparadas al sumo bien, tienen privación de bondad. Esta privación, que podría entenderse como un mal, cuando está debidamente ordenado, contribuye a la perfección del universo.

Santo Tomás describe define el tipo de proporción que hay entre Dios y su creación: según el Aquinate hay dos tipos de proporción; esta corresponde al segundo tipo: la de relación de orden («habitudo ordinis»)[762], y la ejemplifica con el artesano que quiere realizar una hermosa escultura[763] y debe encontrar la materia proporcionada para dicha obra.

Santo Tomás afirma que el mal forma parte de la belleza del universo. Tolerado por la mente providente del gobernador del universo, el mal contribuye accidentalmente a dicha belleza. En *Contra gentiles* llega a decir que la belleza surge de la unión ordenada de males y bienes[764]. Añade así otro término al sentido de proporción: «adunatio», que significa unión, reunión, en el sentido de conjunción o «hacer uno»[765], adjetivado con «ordinata». Esta formulación propone un problema: si el mal puede formar parte de una proporción bella. Discutiremos eso al tratar la integridad.

Respecto de la proporción bella en el universo, el *In De div. nom.* es un texto fundamental. Santo Tomás expone de manera muy exhaustiva la manera de darse de esta disposición y orden bello en la creación. Lo expuesto aquí tiene una obvia dependencia del texto original, pero dos argumentos son suficientes para considerarlo doctrina tomista. El primero, que es perfectamente coherente con lo anteriormente

[761] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 34, q. 1, a. 1, co.
[762] La primera es la medida de dos cantidades. Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3.
[763] Es una proporción, que, al no tener medida, no tiene conmensuración.
[764] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 7.
[765] «**adunatio, onis**, f., *a making into one, uniting, union*». *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Baltimore 1948, p. 28.

dicho: todo el orden bello del universo procede de la belleza de Dios. El segundo argumento es la notable diferencia entre la interpretación de este pasaje que hacen Santo Tomás y San Alberto. Esto asegura que su interpretación expresa una manera propia de entender lo dicho por Dionisio.

Dos son los momentos fundamentales para explicar esta fundamentación metafísica de la belleza del universo. El primero, cuando Santo Tomás interpreta el «convocar» y «congregar» dionisiano en sentido de proporción: «est autem duplex consonantia in rebus»[766], marcando así una importante diferencia con Alberto Magno. Asigna «convocar» a la consonancia en cuanto orden de todo al fin último, y «congregar» en cuanto a la consonancia de las cosas entre sí. Esta es una interpretación de la consonancia en sentido cósmico, y no en sentido de la consonancia del ente consigo mismo. Las dos consonancias expuestas aquí son respecto a referencias externas al ente: su fin y los demás entes. Esto establece un tipo de consonancia del universo entero, incluida su causa final, que es constitutivo de la belleza. San Alberto busca la expresión de la causalidad divina de lo bello al interior del ente, Santo Tomás en la totalidad del universo. Esto también es coherente con la conclusión de su comentario, en la que Santo Tomás vincula la forma a la *claritas* y el orden al fin a la consonancia[767].

El segundo momento es cuando Santo Tomás caracteriza una serie de consonancias en distintos niveles ontológicos, que él cataloga como consonancias que expresan la belleza *ad unum*, *ad ordinem* y *ad motum et quietem*. El detalle de los tipos de consonancia expuestos por Santo Tomás lo revisamos en la sección cronológica de la tesis, pero conviene presentar aquí un breve resumen de modo esquemático, para tener a la vista la exhaustividad de la consideración sobre la presencia de la proporción en los distintos niveles ontológicos del universo. Primero, afirma que todo lo que pertenece a la consonancia procede de la belleza divina. Y luego despliega esta afirmación. En todo lo que tiene unidad, permanencia, orden, y movimiento, se puede

[766] Cf. *In De div. nom.*, n. 340.
[767] Cf. *In De div. nom.*, n. 367.

identificar consonancia y vínculo con la belleza divina originaria. Respecto de lo uno, aparecen consonancias en cuanto a lo uno y lo distinto: en la sustancia, identidad y alteridad; en la cualidad, semejanza y desemejanza; en la cantidad, igualdad y discreción. En lo contrario hay algo común, y en lo común hay distinción. En el orden hay consonancia, tanto en la acción, en la permanencia en sí mismo, como en la permanencia en otros. Cada una tiene su descripción propia. Pero respecto de la última, presenta la conveniencia, la adecuación, la ayuda, la conformidad del fundamento con las partes. Es aquí donde plantea el nivel más profundo de unidad entre los entes: la unidad en la existencia: «omnes partes universi conveniunt in ratione existendi». Respecto del movimiento y la quietud, dice Santo Tomás que el movimiento es ordenado y supone que la causa puso a cada cosa en su propia razón, en la que tiene su firme permanencia, y el movimiento hacia el fin último, Dios. Este momento también es fundamental, porque es el único pasaje en la obra de Santo Tomás en que define la proporción en el entorno de la belleza: en todo lo que haya relación entre uno y otro hay consonancia, y esta procede de la belleza divina[768].

Dado que el universo es una totalidad, habrá que tener en cuenta la consideración de lo recién expuesto al tratar la relación entre proporción e integridad.

1.4. Proporción en el conocimiento

San Alberto Magno describió al rol de la belleza en el conocimiento desde un paradigma neoplatónico: según las emanaciones de lo divino en el alma intelectual humana. Santo Tomás en cambio, usa un paradigma aristotélico para explicar el rol del conocimiento respecto de lo bello, a partir del conocimiento sensorial. Desarrollaremos esto más al considerar los efectos de la belleza, pero igual es preciso mencionar al menos lo fundamental de esta dimensión de la proporción.

Decimos que son bellas las cosas que «causan placer al ser vistas». Santo Tomás fundamenta esta definición nominal recurriendo a una definición de belleza: la belleza

[768] «omnia, quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt», *In De div. nom.*, n. 349.

consistit in la proporción. Aquí aplica la proporción al conocimiento sensorial. El placer propio de la belleza se produce por la proporción entre el sentido y la forma bella[769], por haber hallado algo semejante a sí. Así queda descrita la experiencia estética. Santo Tomás expresa el conocimiento estético sensorial en diferentes textos: al afirmar que el color bello es conveniente a la vista, indica que lo conveniente es un tipo de proporción. Así aparece nuevamente la proporción en el sentido y lo conocido: el objeto propio de la sensualidad es la realidad buena o conveniente al que siente; y esto se da de dos modos: el primero, porque es conveniente al mismo *esse* del que siente –como el alimento y la bebida-; el segundo, porque es conveniente al sentido para sentir –como es conveniente el color bello a la vista para ver y el sonido moderado al oído para oír, y lo mismo con los demás[770]. Por lo tanto, la proporción de la belleza en el conocimiento está en que el objeto es proporcionado a la *vis cognoscitiva*.

Santo Tomás también señala que hay proporción de la belleza en el conocimiento propio de la vida contemplativa, fin último del hombre. La *claritas* y la proporción debida que definen la belleza se encuentran radicalmente en la razón, pues a ella corresponde la manifestación de la luz y ordenar la proporción debida en las cosas. La vida contemplativa, que es un acto de la razón, es esencialmente y por sí misma bella[771]. Presuponemos que, en el encuentro de dicha razón creada con la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios, se manifiesta eminentemente la belleza, como se indica en el caso de la sobreabundancia de ciencia del querubín[772]. Es decir, es el encuentro proporcionado entre la razón, cuya esencia consiste en ordenar según proporción, y el supremo orden proporcionado de lo derivado de Dios.

El ámbito eminente en que se expresa la proporción en el conocimiento es al interior de la Trinidad. Esto esto lo veremos a continuación, al tratar la proporción en el ámbito divino.

---

[769] «pulchrae enim dicuntur, quae visa placent» y «Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus», Cf. *ST* I, q. 5, a. 4.
[770] Cf. *De veritate*, q. 25, a. 1, co.
[771] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.
[772] Cf. *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.

1.5. Proporción en Dios

San Alberto dedicó una cuestión a ver si había belleza en Dios, puesto que la proporción supone multiplicidad, lo cual parece estar reñido con la simplicidad de Dios. Resolvió el problema indicando que la diversidad necesaria de la proporción se da en los atributos y la unidad en cuanto a la esencia. Vemos un eco de esta doctrina en la reflexión tomasiana de la aplicación del nombre «belleza» al Hijo. La fuente es San Agustín, quien habla de una triple consonancia del Hijo. La segunda consonancia es la siguiente: el Hijo tiene perfecta consonancia consigo mismo en cuanto todos sus atributos son uno en Él. Dado que los atributos corresponden a la esencia divina, podemos decir que es una proporción de Dios consigo mismo en cuanto tal, y aquí está la semejanza con lo dicho por San Alberto. En otro pasaje, también referido a Dios en cuanto tal (y no en cuanto Trinidad), Santo Tomás destaca que su belleza *consistit in* su simplicidad[773], lo cual podría parecer contrario a la diversidad exigida por la proporción. Sin embargo, más bien se trata de un texto en el que quiere indicar que su esencia misma es belleza, que su belleza no es añadida: «sed ipsa essentia eius est decor». Por lo tanto, se puede armonizar la simplicidad con los diferentes atributos en modo semejante a como lo hizo San Alberto.

La proporción al interior de lo divino la desarrolla más Santo Tomás cuando trata la Trinidad, en tres pasajes de su obra, los dos primeros en el *Super Sent.*, y el tercero en la *ST*. Se trata de pasajes semejantes: abordan el mismo problema: en qué sentido al Hijo se le puede llamar «Belleza». La respuesta es la misma, con diferencias sutiles. En todos los casos, la consonancia de la que trata es una consonancia de igualdad. Es, además, una consonancia se explica en términos de conocimiento al interior de la Trinidad.

En el primer pasaje afirma que la belleza *consistit in* la proporción de las partes. La igualdad del Hijo con el Padre es una instancia de proporción: «aequalitas tenet locum proportionis»[774]. En el segundo pasaje desarrolla lo dicho en el anterior. El Hijo se

[773] Cf. *Super Iob*, cap. 40.

[774] Aquí también dice que el Hijo es *splendor intellectus*, y, por eso, *veritas*. Pero eso corresponde a la *claritas*, no a la proporción.

presenta como *imago perfecta Patris*, lo cual constituye una «consonancia perfecta»: ser igual y semejante sin desigualdad ni desemejanza[775]. El asemejado es el Padre, el que se asemeja, el Hijo. La imagen perfecta es el Verbo del Padre, expresión del conocimiento al interior de Dios.

En la *ST* presenta la misma idea, refiriéndose a la misma cita de San Agustín, cambiando solo una palabra. Antes era «imago perfecta», ahora «imago expressa»[776]. Esta perfecta representación, es conveniencia y perfecta igualdad, según Agustín. Santo Tomás, también siguiendo a Agustín, había dicho en el *Super Sent.* que la belleza de una imagen consiste en su igualdad con lo representado[777]. En la *ST* ilustra esta idea con un ejemplo no trinitario, más bien, de la experiencia artística: cualquier imagen es bella cuando representa perfectamente una cosa, incluso si la cosa es fea. El énfasis en «incluso si la cosa es fea»[778] indica explícitamente que la belleza está en la proporción de la representación[779]. La proporción se refiere a la igualdad entre algo y su representación: aquí es el Hijo, siendo el *verbum* del Padre. Dado que el Hijo es Belleza, y la belleza es proporción, la proporción que mejor expresa la belleza del Hijo es la igualdad con el Padre. Mostrando que es su *imago* perfecta, se confirma lo dicho por Hilario: el Hijo es Belleza.

Imagen, intelecto y belleza tienen aquí estrecha relación. La imagen es también *verbum*, por lo que presenta una doble relación: con la belleza y con la verdad[780]. La *verbum* es verdadero, en la medida en que es «adaequatio rei et intellectus»[781]: la adecuación es una proporción. Esta adecuación también tiene que ver con la

[775] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[776] Cf. ST I, q. 39, a. 8, co.
[777] San Agustín, *De Trinitate*, VI, 10, 11, BAC, Madrid 1956, p. 453-5.
[778] La belleza de la representación de una cosa fea implica dos proporciones. Si la cosa es fea, es porque ella misma no tiene la proporción debida (o carece de *claritas*). Pero la imagen que representa la cosa fea, sí tiene la proporción debida con la cosa representada, por lo que la imagen es bella. Es una bella imagen de una cosa fea, lo cual es posible, porque son dos proporciones diferentes.
[779] Hay aquí una consideración muy breve que podría orientar una teoría del arte.
[780] En el *Super Sent.* expresa la *claritas* del Hijo en términos de verdad: «Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem…», *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.
[781] «veritas est adaequatio rei et intellectus», *ST* I, q. 16, a. 2, arg. 2.

proporción del sentido y lo sensible que causaba placer[782]. La imagen es bella en la medida en que expresa la *proportio* de *aequalitas* con lo representado. Es verdadera en cuanto luminosa: *splendor rationis*, y bella en cuanto *splendor intellectus*. Esta compleja relación entre verdad y belleza está solo aludida, pero conviene notarla, aunque no tenga tratamiento sistemático en Santo Tomás.

Considerando las instancias en que Santo Tomás presenta proporciones de la belleza, hemos descrito las siguientes: en los entes en sí mismos, la disposición natural: disposición de las partes según el *situs*, según la potencia (ciencia y virtud incoada), según especie: (ciencia y virtud perfectas), entre las partes y la naturaleza de la cosa, y entre la naturaleza de la cosa y su acto, entre lo cognoscente y lo conocido, en las relaciones entre las criaturas entre sí, la *duplex consonantia*, las concordias, amistades, comuniones, las relaciones metafísicas vinculados a lo uqno, al orden, al movimiento y descanso, en Dios: en las relaciones trinitarias, en el Hijo en cuanto igual, en cuanto imagen del Padre, en las relaciones entre Dios y las criaturas (en Dios están las *rationes* de todo lo creado), entre las criaturas y Dios (Dios es el fin último de las criaturas). Se puede considerar clasificar las proporciones, por ejemplo: en los entes particulares, consigo mismos y con los demás. Y consigo mismos, respecto de sus causas, o de su composición, o de su finalidad. Tanto Eco[783] como Kovach[784] han presentado, además, múltiples instancias adicionales de proporción en la obra de Santo Tomás, las cuales atribuyeron también a la belleza[785]. Pero el recuento exhaustivo sería imposible, porque el número de las proporciones existentes es infinito, como reconoce el mismo Santo Tomás[786]. Se puede decir que la proporción de la belleza está presente en todo lo existente.

[782] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4
[783] Cf. Eco, *The Aesthetics…*, pp. 83-90.
[784] Cf. Kovach, *Die Ästhetik...*, pp. 119-120.
[785] Por ejemplo, la proporción entre existencia-esencia, finalidad, causalidad formal, ejemplar, unidad en la existencia.
[786] Lo dice Santo Tomás cuando explica lo que se conocerá en la substancia divina al obtener la visión beatífica: Hay ciertos géneros cuyas especies son infinitas: los números, las figuras y las proporciones. Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 60, n. 4.

2. Integridad

De todas las veces que Santo Tomás define la belleza, solo una vez dice explícitamente que *integritas sive perfectio* es un elemento esencial de su *ratio*[787]. Se trata del pasaje conocido de la *ST*[788] en que propone las condiciones esenciales de la belleza. Por lo visto en la sección cronológica, queda claro que su presentación aquí tiene una obvia referencia a ser un reemplazo de *magnitudo*. Pero, además, este elemento contiene dos términos, presentados en aparente sinonimia: integridad y perfección. La revisión de la obra de Santo Tomás nos ha mostrado que ambas ideas (la integridad y la perfección) están relacionadas a la belleza desde el principio de su producción, aunque no presentadas como elementos explícitos. Cada elemento tiene matices propios, por lo que considero mejor exponer su sistematización por separado. Lo que ofrece Santo Tomás al respecto tiene bastante más riqueza de lo usualmente considerado[789].

2.1. *Magnitudo*

Santo Tomás introduce la *magnitudo* como condición esencial de la belleza la primera vez que la trata sistemáticamente, en el *Super Sent*. Es una influencia aristotélica, de la *Etica a Nicómaco*[790]. Su aparición es una novedad respecto de la tradición de *claritas* y consonancia y un aporte nuevo respecto del *Super De div. nom.* de Alberto Magno. Los hombres pequeños son *formosi* pero no bellos, aunque tengan conmensuración, por carecer de *magnitudo*. Esto significa que *magnitudo* expresa algo adicional a la proporción que supone la conmensuración.

En esta afirmación hay una referencia implícita a un ideal de tamaño respecto del cual compararse para saber si es que se tiene la *magnitudo* adecuada o no. En la referencia

[787] Una sola vez antes había dicho que por la belleza de Dios se entendía la perfección de su esencia (en *Super Iob*, cap. 40), pero esto lo veremos al tratar la perfección.
[788] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8, co.
[789] Eco, por ejemplo, al tratar la integridad, afirmaba que Santo Tomás expresó una idea «similar» previa, refiriéndose solamente al pasaje en el que Santo Tomás incluye «congreudo» del *Super Sent.*, «Only here do we find the term *integritas*, although a similar idea can be found in other works: see, for instance, *Comm. in I Sent.*, 31, 2, Ic». Nota 1 del Capítulo IV. The formal criteria of beauty. Eco, *The Aesthetics…*, p. 242.
[790] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

a Aristóteles, que es de la *magnitudo* corpórea, no hay explicación para dicha referencia. La explicación recién aparece cuando Santo Tomás aplica este elemento al Hijo: la *magnitudo* que hace bello al Hijo consiste en tener la naturaleza perfecta del Padre. Por lo tanto, la naturaleza perfecta es aquí el referente.

Después de esta aparición de *magnitudo*, este elemento no volverá a aparecer, hasta muchos años después, cuando Santo Tomás comente justamente la *Ética a Nicómaco*. Allí Santo Tomás confirma lo dicho por Aristóteles, tanto en concepto como en terminología: Santo Tomás sigue pensando que es adecuado considerar la *magnitudo* como esencial a la belleza. El *Super Sent.* es contemporáneo a la *Prima Pars* de la *ST*. Esto es relevante. Significa que en esa misma época redactó el pasaje en que define las tres condiciones esenciales como integridad y perfección, proporción y *claritas*. Queda claro, tanto que Santo Tomás decidió cambiar «magnitudo» por «integritas sive perfectio», como que «magnitudo» no perdió validez. Esto permite considerar que Santo Tomás pensaba que «integritas sive perfectio» era una mejor formulación para dicho elemento. Es decir, su pensamiento evolucionó sobre este punto. Integridad y perfección no reemplazan la *magnitudo*, sino que la incluyen. Esto se prueba en el hecho de que Santo Tomás no se vio en la necesidad de corregir o complementar a Aristóteles al comentarlo. La continuidad entre «magnitudo» e «integritas sive perfectio» se comprueba en que la explicación de por qué el Hijo tiene *magnitudo* y por qué tiene integridad y perfección, es la misma: tener la misma naturaleza perfecta del Padre.

2.2. Integridad en el ente particular

La idea de integridad vinculada a la belleza se puede encontrar desde su primera obra. En el *Super Sent.*, Santo Tomás expone que puede haber deformidad de dos modos en el cuerpo: si es que falta algún miembro, por lo que a los mutilados se les dice feos, o si los miembros están indebidamente dispuestos, sea en cantidad, calidad o lugar. En ambos casos, se trata de la falta de la proporción debida al todo: «debita proportio ad totum»[791]. Presuponiendo la belleza de los cuerpos resucitados, Santo Tomás destaca

[791] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 1, co.

la necesidad de su integridad, pues lo no íntegro es feo. La integridad supone aquí la presencia de todos los miembros, y la disposición debida de los mismos, y la manera de medir esto es la debida proporción al todo. La integridad se presenta acá como un tipo de proporción: indica el todo que da sentido a las partes. Una cosa es íntegra, cuando tiene todo lo que debe tener según su naturaleza[792]. Esto es necesario para la belleza.

En otro texto temprano define Santo Tomás la belleza exterior (corporal) y la belleza espiritual, y las expresaba en términos semejantes: ordenación debida y abundancia[793]. La idea de integridad se hace presente en la descripción de la totalidad de elementos que deben existir para que la belleza corpórea o la belleza espiritual se verifique, indicando un sentido de totalidad y hasta de plenitud. Por contraste, la fealdad se daba en la carencia de alguno de estos elementos. Dado que la crítica a la que Santo Tomás trataba de responder era respecto de la fealdad del mendigar, la carencia de los bienes exteriores es justamente considerada como una fealdad, en el sentido de que es carencia de lo debido. Se atentaría contra el sentido de integridad o plenitud que expresa la belleza.

El texto anterior expresa que cada tipo de belleza tiene sus elementos propios, que deben estar presentes para que la integridad de la belleza se verifique. Esto también indica un elemento adicional: según el tipo de belleza del que se trate, unas u otras partes son necesarias. Por lo tanto, la integridad depende de la naturaleza de la belleza que se considere. El acto moral también tiene una integridad: el principio integrador es la razón, que capta todos los elementos implicados en una acción moral: palabras, hechos, circunstancias, y los ordena según la debida proporción. Si algún elemento rompe la debida proporción, lesionando la integridad, se afea el acto humano, y ya no resplandece adecuadamente la luz de la razón que debía iluminar dichos elementos[794].

[792] «Demgemäß sei ein Ding (unter anderem) erst dann schön, wenn es seiner Natur nach alles hat, was es haben muß», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 107.
[793] Cf. *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.
[794] Cf. *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.

Implícitamente, al decir que la forma aporta la propia *ratio* por la que cada ente participa de la belleza, se puede presuponer la integridad, pues la propia *ratio* de la forma, al ser participación de la belleza divina, no puede carecer de la totalidad de sus elementos. Todas las cosas son bellas según la *claritas* de su género y la constitución según la proporción debida[795]. «Debida» expresa la realización plena de dicha *ratio*. Del mismo modo, aunque indirectamente también, hay una referencia a la integridad en la proporción que la cosa tiene consigo respecto de la permanencia en sí misma. Santo Tomás explica que la permanencia conservativa proviene de lo bello[796]. Algo se conserva porque permanece dentro de sus límites naturales: si se dispersa fuera de ellos, perece. La belleza conserva la cosa en sus límites. Aunque Santo Tomás no desarrolla por qué la belleza causa esta conservación, supone un principio de unidad que ordena la proporción interior que cada ente tiene consigo mismo.

Además, en el *In De div. nom.* se indica un elemento adicional de la integridad: todos los elementos tienen que ser bellos para que el todo sea bello. Este pasaje se deriva de un texto importante de Dionisio: «Bonum ex una et tota est causa; malum autem ex multis et particularibus defectibus»[797]. Santo Tomás comenta que esto sucede tanto en lo natural como en lo moral y aplica esto a la belleza corporal. La belleza se logra cuando todo el cuerpo en todas sus partes está bien proporcionado. Para la fealdad basta con que no haya la debida proporción en cualquier parte[798]. Con la frase «quantum ad omnes partes» expresa el sentido de integridad. De este modo hay muchas formas de ser feo, pero una sola de ser bello. Y confirma lo dicho con la autoridad de Aristóteles, quien dice que el bien se logra de un solo modo, el mal de múltiples modos. Cuando Santo Tomás comente la *Ética a Nicómaco* sobre esta misma idea, citará a Dionisio para confirmar con ambas autoridades este concepto. Expresa la integridad de este modo: la belleza no aparece si todos los miembros no están bien

[795] Cada uno es bello en la medida que tiene la claridad de su género y está constituido en la proporción debida. Cf. *In De div. nom.*, n. 339.
[796] *In De div. nom.*, n. 363.
[797] Dionisio, *De div. nom.*, n. 237.
[798] «ad hoc quod sit turpitudo vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte», *In De div. nom.*, n. 572.

proporcionados y coloreados[799]. Basta que un solo miembro no sea *decens* para que el cuerpo entero sea feo. La belleza viene de un solo modo, mientras que la fealdad, de muchos, infinitos modos. Además, se explicita el vínculo entre la integridad y la perfección: la belleza es causada por una causa perfecta. Dado que para la belleza se requiere de la *claritas* de la forma y de la conmensuración que corresponde al orden, la carencia de cualquiera de estos elementos, supone fealdad. Esto es un bien disminuido de la perfección debida[800]. Aquí ya se presenta un vínculo entre integridad y perfección, a nivel corpóreo. La necesidad de una causa perfecta y de que todos los elementos estén bien dispuestos aparece en varios otros textos[801].

En *De malo*, compara la necesidad de integridad en el acto moral (basta que una parte del acto moral sea malo para que la totalidad del acto sea malo) con lo bello: un hombre no se considerará bello (*pulcher*), salvo que todos sus miembros lo sean (*decor*)[802]. Basta con que un miembro sea deforme, para que el hombre en su totalidad se considere feo. Aquí usa la expresión «integra causa», y la fuente es Dionisio. Esto indica que este tercer elemento de la belleza tiene referentes previos que no están relacionados solo con la *magnitudo* de Aristóteles. Además, pone en ejercicio el principio de integridad: la belleza total no puede carecer de la belleza de las partes, quizás añadiendo una idea adicional: no solo es necesario que todas las partes estén presentes, sino que además todas sean bellas. En otro pasaje de *De malo*, reafirmará la idea: así como la belleza es causada por la buena disposición de los miembros del cuerpo (todos los miembros tienen que ser *decentes*), habrá fealdad si uno de los miembros está mal dispuesto (si es *indecens*)[803].

---

[799] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2.
[800] Cf. *In De div. nom.*, n. 554.
[801] En el *De virtutibus* expresa la integridad en una definición de la belleza *simpliciter*, que requiere que no haya ninguna parte con deformidad o fealdad. Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 16. En el *Sent. Ethic.* define fealdad como «malum corporalis formae», la cual sucede cuando algún miembro no está bien dispuesto: solo hay una manera de ser bueno, sano y bello, y muchas (infinitas) de ser inmoral, enfermo y feo. Cf. *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2. Esta idea también está en *De regno*, lib. 1, cap. 4, co.
[802] Cf. *De malo*, q. 2, a. 4, ad 2.
[803] Cf. *De malo*, q. 8, a. 4, co.

Santo Tomás añade otro matiz: la integridad supone un orden en la importancia de las partes, y, por lo tanto, también una gradación de belleza y fealdad, según la parte afectada. No toda deformidad del cuerpo es igual, una es mayor o menor, según más cosas relacionadas a la belleza (*decor*) o las más importantes falten[804]. Por lo tanto, hay un criterio cuantitativo y otro cualitativo. Si muchas cosas faltan, hay más fealdad. Si las más importantes faltan, también. Se puede deducir de este principio que carecer de una uña lesiona menos la belleza del cuerpo que carecer de un brazo o un ojo. Queda claro que hay diferentes maneras de medir la integridad y su relación con la belleza.

Hay dos instancias que no parecen armonizarse con este sentido de necesaria integridad, en las que Santo Tomás admite algo feo como parte de algo bello. El primer caso es el de las cicatrices de Cristo resucitado y de los mártires, donde Santo Tomás admite que las cicatrices deben permanecer, y que no deben ser consideradas como defectos, sino como adornos que resaltan la belleza de la virtud. En este caso, las heridas corporales no quitan belleza a la totalidad del hombre resucitado, sino que son vestigios de la belleza de la gloria. Esta idea la toma de San Agustín[805], quien afirma que las cicatrices permanecerán siempre en el cuerpo de Cristo, «ad decorem»[806]. No son deformidad, sino dignidad[807]. Llega incluso a decir que la belleza de la virtud está en las mismas cicatrices: «virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis»[808]. Aunque se podría desarrollar una solución por la vía de la jerarquía de la belleza moral sobre la belleza física, Santo Tomás no enfrenta esta dificultad para darle solución. El segundo caso son los males en el universo, asunto que será examinado más adelante[809].

Cuando Santo Tomás presenta por primera vez explícitamente la integridad como un elemento esencial de la belleza en la *ST*[810], lo hace para explicar lo mismo que explicó en el *Super Sent.*: que «belleza» es el nombre apropiado para el Hijo, por lo que la

[804] Cf. *De malo*, q. 2, a. 9, co.
[805] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 1.
[806] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2.
[807] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 5.
[808] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, arg. 3.
[809] Se tratará en la sección dedicada a la integridad en el universo.
[810] En un texto previo considera la *perfectio* como parte integral de la belleza de Dios. Cf. *Super Iob*, cap. 40. Lo veremos al tratar la perfección.

decisión de reemplazar «magnitudo» por «integritas sive perfectio» debe haber sido deliberada. Esto nos hace pensar que hubo una evolución: Santo Tomás maduró la idea de que, por un lado, la *magnitudo* suponía una referencia a una naturaleza perfecta, y por otro, todos los elementos debían ser bellos para que el todo sea bello, idea que se ha ido expresando con claridad en los pasajes recientemente referidos. Así que, al tratar este mismo tema, prefiere una formulación perfeccionada.

Para ilustrar la integridad o perfección Santo Tomás dirá que las cosas disminuidas (*diminuta*), son por eso mismo feas, explicación prácticamente idéntica a la que usó para *magnitudo* en el *Super Sent.* Además, la razón por la que Santo Tomás explica que al Hijo le corresponde la *magnitudo* en el *Super Sent.*, y la integridad y perfección, en la *ST*, es la misma: tener la naturaleza perfecta del Padre[811]. De esto se puede inferir que la integridad incluye la *magnitudo* y la expresa mejor.

Llama la atención que, en este pasaje de la *ST* este elemento ocupe el primer lugar, pues Santo Tomás depende de la muy consolidada tradición del *claritas* y *consonantia*[812]. En el pasaje semejante del *Super Sent.*, estos dos elementos tradicionales se presentan primero y luego añade el elemento nuevo: la *magnitudo* aristotélica. Santo Tomás no presenta razones para el orden de dichos elementos, ni para ese cambio de orden respecto del *Super Sent*. Kovach presentó una teoría para dicho orden, según vimos, pero no hay suficiente sustento textual en Santo Tomás para suscribirla.

La variedad[813] es un elemento de la integridad corporal que Santo Tomás también explicita en su relación con la belleza. La considera necesaria para el *decor* y perfección de la Iglesia en sus comentarios a las cartas paulinas, e indica que es inconveniente el defecto de la integridad corporal. Si el cuerpo tiene un solo miembro,

[811] Cf. *ST*, I, q. 39, a. 8, co
[812] Tradición que Santo Tomás pone de manifiesto la primera vez que define «belleza», en el *Super Sent.*: «Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore et partium proportione». *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.
[813] Cf. *Super I Cor*., cap. 12, l. 3.

no habrá la variedad requerida. Sin diversidad, se destruye su belleza y perfección[814]. Por eso la necesidad de los diversos ministerios. Había expresado la misma idea también en el la *Contra gentiles*: Lo mejor para el todo es que haya disparidad entre las partes. Si el pie tuviese la belleza y potencia del ojo, sería más digno, pero el todo del cuerpo sería imperfecto[815].

Considerar a la belleza como disposición natural tiene un valor especial para la integridad, pues esta doctrina define con toda precisión la referencia que indica la regla de la integridad: la naturaleza[816], en primer lugar, y la operación, en segundo lugar. Santo Tomás define la belleza como disposición de los miembros conveniente a la naturaleza[817]. También lo expresa de este modo: la figura y el color en cuanto convenientes a la naturaleza de la cosa, pertenecen a la belleza, así como calor y frío, a la salud[818]. Aquí «figura» toma el lugar de proporción y/o integridad, y siempre se tratará del orden de las partes a la naturaleza de la cosa. Y es ahí donde se dice que algo está bellamente dispuesto. La naturaleza y sus miembros tienen la relación del todo y las partes que supone la integridad. Esto también supone una idea de perfección. La naturaleza de la cosa es el paradigma de lo perfecto para la cosa. Como vimos, tanto al ilustrar *magnitudo* como al ilustrar la integridad en el contexto trinitario, la referencia era la naturaleza perfecta del Padre. Por lo tanto, se verifica la coherencia interna de esta doctrina.

En la disposición natural, la belleza está orientada la perfección de la naturaleza en el sujeto. Pero la naturaleza, además, está ordenada al acto[819]. Esto se expresa notablemente en el pasaje de *In Physic.* en que dice que la belleza es algo que corresponde a lo que es perfecto en su naturaleza en comparación con lo óptimo, que es la operación. Es decir, se destaca el aspecto existente y actualizado de la belleza[820].

[814] Cf. *Super I Cor*., cap. 12, l. 1.
[815] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3 cap. 94 n. 10.
[816] Cf. *ST*, I-II, q. 49, a. 2, ad 1.
[817] Cf. *ST* I-II, q. 54, a. 1, co.
[818] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 2, ad 1.
[819] Cf. *ST*, I-II q. 49, a. 3, co.
[820] Cf. *In Physic*., lib. 7, l. 5, n. 6.

El orden de la belleza corpórea a la naturaleza (lo perfecto) y de la naturaleza al acto (lo óptimo) muestran el íntimo vínculo entre integridad y perfección.

La referencia al *subiectum* nos pone además en el orden de lo existencial. Esto aporta un elemento adicional para comprender la *ratio* de la belleza: su modo de estar en un sujeto individual concreto. Está como cualidad del primer tipo, como cualidad sustancial, y como disposición natural. La figura será bella en cuanto proporcionada e íntegra: la belleza es una disposición del sujeto en cuanto tiene la proporción y claridad debida en orden a su naturaleza de la cosa y a su acto. Es decir, la integridad incluye el acto de la naturaleza concreta.

Santo Tomás confirma esta doctrina en otras dos obras. En el *Super Sent.* dice que es evidente que la belleza supone una proporción conveniente a la naturaleza del objeto que se dice bello[821]. Además, la unidad a la que se refiere es la que permite saber si algo es más o menos bello, indicando así que la unidad en la naturaleza es el principio referente para el más y menos en la belleza. Y en el importante pasaje del *Comentario a los Salmos* donde trata la belleza corporal de Cristo, indica Santo Tomás, justamente para precisar en qué sentido Cristo es bello corporalmente, que la belleza se define respecto de una naturaleza[822].

De lo visto hasta ahora se confirma que, tanto para la *magnitudo* como para la integridad, la referencia a la naturaleza es fundamental.

2.3. Integridad en el universo

La consideración de la belleza en el universo tiene ya un sentido de integridad desde el planteamiento, puesto que se considera la belleza de la totalidad de lo que existe. Esto lo vimos parcialmente al ver el rol de la proporción en el universo.

[821] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 10, l. 3, n. 5.
[822] Cf. *Super Ps.*, 44, n.2.

Santo Tomás compara la belleza del universo con la armonía de una cítara. En ambos casos se trata de entes corpóreos con relaciones diversas. La referencia es la siguiente: uno de los modos como Dios puede mejorar todo el universo es si lo mejora proporcionalmente, es decir, si mejora todas las partes en la misma intensidad. Del mismo modo, si en la cítara, se mejoran todas las cuerdas, la armonía será más dulce. Si se mejora solo algunas cuerdas y otras no, habrá disonancia[823]. No era ajena a Santo Tomás la comprensión del universo como un inmenso instrumento musical, en que se presupone una consonancia universal: si una cuerda -una parte del universo-, no está proporcionada a las demás, su belleza se deteriora.

Santo Tomás también considera el rol del mal en la belleza del universo. En el *Super Sent.*, dice que, si se entiende como Dionisio el mal como un bien imperfecto, el mal es necesario, pues si no hubiese ningún bien restringido en algo, todos los bienes serían iguales y perecería la belleza del universo que surge de los diversos grados de bondad[824]. Esta idea también está en *Contra gentiles*, con los mismos componentes: si se suprime el orden de las distinciones y las disparidades se destruye el sumo *decor*, el cual supone jerarquía de bienes, grados de bondad, desigualdad, perfección y orden[825]. Por eso la divina providencia no suprime completamente el mal de las cosas. En la *ST*, Santo Tomás insiste en la necesidad de diversidad para la belleza y perfección de la Iglesia, y analoga esto a los diversos grados necesarios para la constitución del universo perfecto[826]. Por tanto, la doctrina de la necesidad de gradación de bienes para la belleza del universo, y la necesidad del mal -entendido como privación de bien- queda consolidada. Esto que se dice para la totalidad del universo, se puede atribuir análogamente a otros entes: su belleza supone integridad, la cual consiste en una compleja -pero ordenada- red de relaciones entre partes con distintos grados de bondad.

[823] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, co.
[824] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 34, q. 1, a. 1, co.
[825] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 3.
[826] Cf. *ST* I-II, q. 112, a. 4, co.

Santo Tomás también considera el rol del mal moral en la totalidad del universo. En el *Super Sent.* afirma que la belleza de la justicia y sabiduría divinas aparecen en la permisión y ordenamiento de los males[827], aunque su ocurrencia suponga un alejamiento del ejemplar primero, de la belleza divina. En *Contra gentiles* define la belleza del universo como la «ordenada conjunción de males y bienes»[828], aparentemente implicando incluso la necesidad del mal moral para la belleza, pues las cosas malas vienen de los defectos de los bienes, y su resultado es la aparición de ciertos bienes por la providencia del gobernador. La sabiduría divina es providente respecto de este mal, y por eso no lo excluye. En este pasaje la formulación es peculiar porque deja en equivalencia a los bienes y males en la constitución de la belleza. Santo Tomás asemeja esto al arquitecto que esconde los cimientos de la casa, que le dan fundamento, y a los silencios interpuestos en las melodías, que contribuyen a su belleza. En el *De veritate* llega a decir que el mal le añade cierta belleza al universo, en el sentido explicado recién: no se puede evitar el mal en ciertas cosas, sin eliminarlas: el mal moral cuya posibilidad supone el libre albedrío, es mejor que la supresión del mismo[829]. En el *In De div. nom.* indica que no es inconveniente decir que los males aportan por accidente a la belleza y perfección del universo, en cuanto de los males surgen bienes[830], indicando además que esta idea está en San Agustín. En la *ST*, cita a ambos autores para afirmar que el mal bien ordenado y puesto en su lugar aporta a la admirable belleza del universo[831]. Santo Tomás insiste que este aporte es solo accidental, en razón del bien que lleva unido[832]. Von Balthasar atribuye esta doctrina al «optimismo estético» de San Agustín, que supone que lo imperfecto contribuye a la perfección del conjunto, y que sirve para explicar la perfección y sabiduría de la providencia divina[833].

---

[827] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 46, q. 1, a. 4, ad 1.
[828] «pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 7.
[829] Cf. *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 4.
[830] Cf. *In De div. nom.*, cap. 4, l. 15.
[831] Cf. *ST* I, q. 19, a. 9, arg. 2.
[832] Cf. también: *ST* I, q. 48, a. 1, arg. 5 y ad 5.
[833] «Aquí se encuentra ya la gran visión conclusiva, en referencia a la cual pudo hablar Harnack del «optimismo estético» de Agustín. Se trata de la contemplación de la totalidad del mundo desde la posición suprema de la providencia divina, de una visión en que la mirada abarca

Existe la posibilidad de que esta doctrina de tolerancia e incluso necesidad del mal para la belleza sea contradictoria con el principio de que todos los elementos tienen que ser perfectos para que la totalidad sea perfecta. Sin embargo, Santo Tomás no discute la relación entre estas dos enseñanzas.

Para comprender el sentido de integridad en la belleza del universo, es fundamental lo dicho en el *In De div. nom*. Allí Santo Tomás insiste en la relación de la consonancia con el orden y la finalidad, lo que ha llamado la *duplex consonantia*, y que corresponden al «convocar» y «congregar» de Dionisio. El primero es el ordenamiento del todo al fin. El segundo es el orden de todas las partes entre sí. En ambos casos, dado que se trata del universo, se puede hablar de una integridad: se refiere a la totalidad de lo existente. Y por eso anotábamos que Santo Tomás indicaba un nivel muy radical de consonancia que tocaba a todos los entes: la existencia. Pero, además, la consideración de la consonancia como ordenamiento de todas las cosas al fin último marca también un sentido universal de integridad. El llamado que pertenece a la *ratio* de la belleza es al fin último que cada ente tiene, y que todos los entes tienen en su conjunto, y que le da sentido a la totalidad y a las partes. El segundo sentido de la consonancia que recoge Santo Tomás en este texto es la consonancia de todas las cosas entre sí. Tenemos así una visión de la totalidad de lo que existe que está regido por estas dos consonancias: todas las cosas tienen consonancia con su fin último y también entre sí. Podemos verificar la integridad en dos niveles: la ordenación de la cosa a su fin es lo que le daría sentido a la totalidad de sus partes. Y el ordenamiento de todas las partes del universo hacia su fin y entre sí, le daría sentido a la totalidad del universo.

Cuando estudiamos este texto respecto de la proporción, anotamos el valor que tiene en cuanto describe una serie de proporciones, aplicadas a las relaciones de las cosas entre sí. En ese sentido, es un texto para expresar la modalidad en que la integridad se da, en la medida que expresa una red compleja de relaciones. Esto vale para el universo, pero también para el ente particular.

«todo el diseño del mosaico del pavimento» y no sólo una pieza suelta», Balthasar, *Gloria*…, p. 128.

La *duplex consonantia* marca la relación de la consonancia con el orden y la finalidad. Dicha doble consonancia coincide con el doble orden del universo indicado por Santo Tomás en el *Super Sent.*, doble orden que corresponde a su descripción del bien del universo. En esta coincidencia se confirma que la integridad es también un rasgo del bien.

2.4. Integridad en Dios

La definición de belleza que incluye «integritas» en la *ST* es para explicar la belleza del Hijo al interior de la Trinidad. La instancia previa de esta consideración trinitaria, elaborada en el *Super Sent.*, usaba «magnitudo» en vez de «integritas sive perfectio». En ambos casos, *magnitudo* e integridad se verifican en lo mismo: tener la perfecta naturaleza del Padre[834], expresión de la perfección de la naturaleza divina. En la *ST* se explicita que el Hijo tiene todos los atributos de la naturaleza divina sin disminución alguna, ni de *magnitudo,* ni de partes. Esto comprueba la continuidad entre *magnitudo* y la integridad y la perfección. En la siguiente sección trataremos lo propio de la perfección.

2.5. Evaluación

El carácter esporádico de este elemento podría poner en duda su importancia o hacer pensar que la integridad puede ser reducida a una forma de proporción: la adecuación de la cosa consigo misma, es decir, la adecuación de la cosa con los requerimientos de su propia forma. Esta es la opinión de Eco y de O'Reilly[835], quienes afirman que la integridad es un tipo de proporción: proporción incluye integridad o están mutuamente implicadas, aunque se distingan lógicamente[836]. Sin embargo, el hecho de que Santo

[834] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co. y *ST* I, q. 39, a. 8, co.

[835] «On these grounds, Eco argues that integrity is a kind of proportion. […] It seems reasonable to claim that if a certain proportion is demanded by the nature of a thing, then this proportion is something which that thing should not lack», Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception…*, p. 22.

[836] «Hence proportion is subsumed under the notion of integrity. On the other hand, if an object is to be duly proportioned it must everything required by its nature. In this case the notion of integrity comes under that of proportion. It is evident therefore that proportion and integrity are mutually implicative notions. However, the fact that they are mutually implicative does not prevent them from being logically distinct», Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception…*, p. 23.

Tomás haya decidido proponer la integridad o perfección como un elemento adicional explícito, además de la proporción, supone que tiene un valor propio que hay que destacar por sí mismo. Respecto de la relación entre integridad y proporción, conviene al menos indicar que si bien es posible reducir la integridad a la proporción de modo amplio, la integridad destaca un tipo de proporción que es necesario afirmar en relación con la belleza, porque está muy ligada a la experiencia de lo bello: tener la totalidad de lo que le corresponde. Una cosa puede ser proporcionada en múltiples sentidos, pero carecer de algo que le corresponde: sería proporcionado, pero no íntegro, y, por tanto, feo. Un hombre sin dos brazos es simétrico, y en ese y múltiples otros sentidos proporcionado, pero por carecer los brazos que le corresponden según su naturaleza, es feo. Es por eso que la referencia a la integridad es necesaria.

Santo Tomás consolidó la necesidad de la referencia a una naturaleza y su perfección para completar su noción de belleza. Este sería el aporte propio del «integritas sive perfectio». Aertsen indica la importancia de este elemento como adicional, pero enfatizando el segundo término del elemento, la perfección, pues quien afirma que lo propio de la perfección no es reducible a la proporción ni a la claridad[837]. Sin embargo, tampoco la integridad es reducible a la proporción ni a la *claritas*, según lo expuesto. Por otro lado, como hemos podido ver, las definiciones de Santo Tomás no suelen ser exhaustivas, sino dependientes del contexto. Por lo tanto, cuando no incluye la integridad no es porque la esté reduciendo a la proporción o porque carezca de importancia, sino porque el contexto no exige esa explicitación. El hecho de que Santo Tomás haya explicitado la *magnitudo* primero, y la integridad y perfección después, supone que estas ideas ofrecen algo que vale la pena destacarse. Esto se verifica en que, como hemos visto, la idea de integridad es constante en la obra de Santo Tomás, aunque no esté siempre formulada explícitamente.

[837] «perfection is of another kind tan the other two. It is a generic condition that binds the beautiful to the good as good. The beautiful pleases because it is perfect», Jan Aersten, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 355.

3. Perfección

3.1. La perfección en San Alberto Magno

El vínculo de la belleza y lo perfecto está en la tradición que precede a Santo Tomás[838]. En San Alberto aparece en su expresión central «splendor formae supra partes materiae proportionatas et terminatas»[839]. La expresión «terminatas» es algo nuevo, no presente en el texto de Dionisio. Se trata de la perfección que la forma da a la potencialidad de la materia, en la medida que su *splendor* le otorga *esse*. La determinación también está ligada a la unidad de la forma que da sentido a las partes. Implícita en esta determinación está la perfección, no solo en sentido de integración, sino también de actualización: lo que se dice en abstracto (la esencia) no se dice como ente perfecto; más bien, el *subiectum* es perfecto en cuanto actualizado[840].

San Alberto también enseñó la perfección de la belleza indicando que la belleza atrae y la atracción es de lo perfecto. Se desea la belleza porque expresa una perfección de la forma. Es algo que comparte con el bien y por eso les corresponde convocar. La forma tiene perfección como causa final y como causa formal. El deseo de lo formal, es por la perfección de lo bello[841]. La belleza es la perfección de la forma en cuanto que la *claritas* da el *esse* a las potencias de la materia[842]. Ambas ideas, la actualización de la forma, y la del deseo de la perfección, son doctrinas aristotélicas que Santo Tomás también asumirá, y se pueden considerar un anticipo de la integridad y perfección que Santo Tomás expresará como condición de la belleza.

Para San Alberto la perfección también implica diferentes grados ontológicos, y hace un extenso desarrollo de cómo las distintas configuraciones formales poseen diferentes grados de belleza según el grado de perfección.

---

[838] «Lo *decorum*, según Isidoro, es lo perfecto, es decir, lo que conviene a un ser: la belleza es, pues, la manifestación de una perfección, de una cualidad que es tal cual juzgamos debe de ser», de Bruyne, *La estética de la Edad Media*, La balsa de la Medusa, España 2010, p. 90-91.
[839] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[840] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, ad 3.
[841] También puede significar que el bien da el *esse* al fin, y lo bello da el *esse* a la forma.
[842] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88, a 3.

3.2. La belleza perfecciona la juventud

El sentido perfectivo de la belleza aparece en un pasaje de la *Ética a Nicómaco* en que Aristóteles dice que el placer perfecciona una operación, como la belleza perfecciona la juventud. Santo Tomás cita esta frase con frecuencia[843], lo cual indica que la comparación le parecía pertinente. Santo Tomás no explica cómo la belleza perfecciona la juventud, pero sí explica de distintos modos la manera como el placer perfecciona la operación, por lo que, usando la comparación de modo inverso, podemos aplicar lo dicho a la relación entre el placer y la operación a la manera como la belleza perfecciona la juventud. El ejemplo suele usarse para tratar la visión beatífica. La comparación adquiere relevancia porque se usa para ilustrar un tema muy importante: establecer la relación entre la voluntad y el entendimiento en la operación que constituye el fin último del hombre.

El apetito sigue al conocimiento, y si bien el entendimiento es más alto por su origen, la voluntad es más alta por su perfección. Del mismo modo, la visión es más alta, y el amor es más perfecto. El gozo, por tanto, indica la operación más alta en cuanto a su perfección. Por eso, la visión no tiene carácter perfecto de felicidad, a no ser en cuanto que es una operación perfeccionada mediante las «cosas subsiguientes»[844]. Es así con el gozo, que perfecciona la visión como la belleza la juventud. En ese sentido, el gozo se sustenta en la óptima operación del hombre, puesto que es su suprema felicidad. Se puede ensayar una aplicación a la belleza: la juventud es más alta por su origen, pero la belleza lo es por su perfección. La juventud no tiene carácter pleno de perfección si no está perfeccionada por la belleza.

En lo que concierne al fin de la voluntad, el fin propio de cada cosa, por el que se ordena al fin último, es su propia operación. El fin de la naturaleza racional, por el que se ordena al fin propio, es la operación perfecta que es propia de aquella naturaleza. La perfección de una operación consiste en tres cosas: el objeto, el hábito y la

[843] En el *Super Sent.* usa esta cita cuatro veces, pero aparece también en la *Contra gentiles*, el *De malo*, la *ST*, el *De virtutibus*, *Quodlibet. VIII* y *Sent. Ethic*.
[844] «visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem», *Super Sent*., lib. 1, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2.

delectación. Cuanto más alto el objeto, más bella y perfecta es la operación que tiende a él. La perfección de la operación depende de la perfección del objeto. Así, el placer perfecciona la operación, pues el placer es un cierto *decor* de la operación[845]. Aplicado a la belleza: la perfección de la juventud consiste en ella misma y cierto brillo de su belleza.

En otro pasaje llama al placer «forma completiva» de la beatitud, pues el placer perfecciona la operación como lo que superviene al fin: del mismo modo como a la juventud le superviene la belleza, que *decora* la juventud[846]. La belleza es «forma completiva» de la juventud.

Además, insiste en la identidad: el placer y la operación no deben considerarse como dos bienes sino como uno solo, así como de una perfección y algo perfectible se sigue una sola cosa perfecta, así del placer y de la operación se sigue una operación perfecta, que es la felicidad, pues el placer es la perfección de la operación. Reconoce Santo Tomás una ambigüedad en Aristóteles respecto de esta relación: cuál de estas debe ser elegida para obtener la otra, si el placer por la operación, o viceversa. Santo Tomás resuelve esto diciendo que las perfecciones secundarias se ordenan a la perfección principal: el placer se ordena a la operación como al fin. Llama también a la delectación «perfección superviniente a la operación», como el *decor* a la juventud. Propiamente hablando, el placer no es lo óptimo, sino algo de lo óptimo, que es la felicidad. La felicidad incluye su placer[847]. Así podemos decir que la belleza y la juventud son dos bienes inseparables, una sola cosa perfecta, pero que la belleza es una «perfección superviniente» y que se ordena a la perfección de la juventud.

En la *Suma contra Gentiles*, insiste en la subordinación: si bien la perfección última de la operación es la delectación[848], la operación no se ordena a ella, sino a otros fines. Comer se ordena a la conservación del individuo, pero mediante la delectación

[845] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 38, q. 1, a. 2, co.
[846] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2.
[847] Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 4, qc. 3, co.
[848] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 3.

insistimos con más atención en la operación con que nos deleitamos. Aplicado a la belleza: la belleza es para el joven y no el joven para ella[849].

Conviene citar aquí pasajes que no están en la sección cronológica[850], pero que aportan matices valiosos al tema. En el *De malo* también llama a la delectación «perfección superviniente»[851] y en la *ST* «perfección concomitante»[852]. En *Quodlibet VIII* dice que la delectación *decora* la operación, y completa «formalmente» la beatitud[853]. En el *Super Mt.*[854] dice que la visión es *substantialiter*, y el amor es *formaliter*. En *Sent. Ethic.* dice que el placer perfecciona la operación no como un hábito intrínseco a la esencia, sino como una perfección superviniente, como la belleza superviene a la juventud, no como existente en la esencia de la juventud, sino como consecuencia de la buena disposición de las causas de la juventud[855]. Esto indica que la juventud tiene su propia esencia, que supone una disposición adecuada, la cual tendría la *claritas* y la *proportio* propia de la belleza. La belleza es la expresión de esa *claritas* y *proportio* en la juventud, y así la perfecciona. Si consideramos la juventud en el desarrollo temporal del ser humano, indica el momento del desarrollo más pleno del cuerpo humano, en que alcanza su máxima perfección, y aún no ha iniciado su proceso de envejecimiento y deterioro, y por eso es el momento en que más perfectamente se expresa la perfección de su naturaleza. La juventud expresa este momento de máxima perfección en el desarrollo de la naturaleza física, y por eso se asocia la belleza a la juventud, como el momento en que más brilla la *claritas* de las proporciones adecuadas de esta naturaleza.

El placer es concomitante al acto; la belleza es concomitante a la juventud. Hay cierta dificultad para expresar cierta distinción en la identidad. Al expresar la distinción, pareciera que la belleza tiene cierto carácter extrínseco. Pero debe expresar una

[849] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 19.
[850] Se prescindió de citarlos para evitar repeticiones excesivas.
[851] Cf. *De malo*, q. 16, a. 6, ad 6.
[852] Cf. *ST* I-II, q. 4, a. 2, ad 1.
[853] Cf. *Quodlibet* VIII, q. 9, a. 1, co.
[854] Cf. *Super Mt.*, cap. 5, l. 2.
[855] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 10, l. 6, n. 10.

perfección adicional que brota de la esencia misma de la cosa. En este ejemplo, es el aspecto proporcionado, luminoso e íntegro de la juventud que al ser conocido causa placer. La esencia de una cosa la da la determinación propia de su forma, no el hecho de ser bella. Pero esta determinación propia tiene una *claritas* y proporción intrínsecas, que en la medida en que no tienen defecto, muestran el esplendor de la perfección de esa naturaleza. Es así la expresión de una perfección concomitante, pero que brota de la intimidad de la propia *ratio*. La plena identidad se da solo en Dios. Santo Tomás discute específicamente esto en un pasaje de *Super Iob*: la belleza del hombre solo puede ser como un añadido a su propia esencia, participando de la belleza divina. Solo Dios es Él mismo su belleza: «ipsa essentia eius est decor» y es brillo de la perfección de su esencia[856].

3.3. Perfección y excelencia ontológica

Por otro lado, la perfección de la belleza expresa también una excelencia ontológica. En la perfección en la belleza incorpórea es particularmente evidente: La causa del primer pecado de los ángeles está vinculada a su belleza. Se trató de un pecado de soberbia, que se describe como un apetito desordenado de la propia excelencia, principalmente en la dignidad y el honor, la cual surge de la consideración de su propia belleza[857]. Esta es una terminología semejante a la definición de *honestum* de San Alberto: el bien que atrae por su fuerza y por su dignidad nos seduce y por eso mismo se identifica con la belleza[858]. Tan enorme es el poder de atracción de la belleza, que es causa del primer pecado. Además, este hecho introduce una relación entre belleza y moralidad: un error en el juicio del lugar de esa belleza y del deseo de su posesión puede llevar a graves actos inmorales en su nombre. Por otro lado, la victoria de la castidad se describe como perfectísima y bellísima[859], compartiendo campo semántico, indicando la manera más alta posible de victoria: sin haber cedido nunca al enemigo.

---

[856] «ipsa essentia eius est decor», *Super Iob*, cap. 40.
[857] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.
[858] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, arg. 1.
[859] «Perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum», *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 5, a. 3, qc. 1, ad 1.

En la *ST*, describe la *honestas*, la cual identifica con la belleza, con fuerte sentido de perfección: es algo digno de honor, vinculado a la excelencia y a lo óptimo[860]. El lenguaje utilizado está vinculado a lo excelente y perfecto, lo cual está en continuidad con su idea de virtud: esta es cierta perfección[861]. Ya había dicho que toda virtud tiene cierto *decor* y ornato según su especie[862]. Por otro lado, la vida contemplativa, que es la máxima perfección del hombre[863] es por sí misma y esencialmente bella[864]. Belleza y perfección se identifican al decir que la máxima belleza del hombre es el esplendor de la ciencia, que está en la misma visión beatífica[865].

Esta excelencia ontológica expresada por la perfección de la belleza se presenta también vinculada a la *claritas*. Se ve en que el alma le aporta al cuerpo cuatro cosas: *esse*, conservación de la corrupción, belleza (y *claritas*) y movimiento. En estos cuatro elementos hay gradación de perfección. A más potente el alma, más perfección. A más perfección de *esse*, más *claritas*, más belleza. Cuando el cuerpo llega a la suma perfección, el cuerpo se vuelve *clarus* y fúlgido. La perfección máxima que el alma puede dar al cuerpo respecto de los cuatro elementos es la existencia espiritual, la impasibilidad corpórea, el estado fúlgido y la agilidad[866].

3.4. Perfección en el conocimiento

Este sentido de excelencia ontológica se percibe también en el conocimiento. No solo porque mientras más bello el objeto, más perfecto el conocimiento, que además es bello[867] (y dado que Dios es lo más bello que existe, la visión beatífica será el

[860] Cf. *ST*, II-II, q. 145, a. 1, co.
[861] *ST* II-II, q. 144, a. 1, co. La frase «virtus est perfectio quaedam» aparece 10 veces en la obra de Santo Tomás, 5 de las cuales son en la II-II.
[862] Cf. *ST* II-II, q. 129, a. 4, ad 3.
[863] «ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae». *STh*, I-II, q. 3, a. 8, co.
[864] «Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo». *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.
[865] «Sed maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae», *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.
[866] Cf. *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.
[867] «sicut et pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium». *De veritate*, q. 18 a. 1 co.

conocimiento más perfecto posible)[868], sino que el placer mismo del conocimiento ha sido descrito por Santo Tomás como una belleza del conocimiento, un cierto *decor* de dicha operación. Así la operación misma es bella, en proporción al objeto bello[869]. Sobre la belleza del conocimiento, quizás no hay expresión más explícita que la siguiente: la máxima belleza de la naturaleza humana «consistit in» el *splendor* de la ciencia[870]. En esta situación se gozará también de la belleza de la paz definitiva, cuando la voluntad descanse en la plenitud de todo bien[871]. La felicidad, dice Santo Tomás, es lo óptimo, lo más bello y lo más placentero[872].

3.5. Perfección en Dios

Respecto de la perfección en la belleza de Dios, en el *Super Sent.* aparece la idea de perfección en el primer pasaje sistemático en que Santo Tomás define la belleza, al considerar en qué sentido se le puede llamar «belleza» al Hijo. Aunque la perfección no se menciona como un elemento esencial de la belleza, el lenguaje de lo perfecto impregna el texto. Este pasaje presenta siete veces el término: «imago perfecta», «consonantia perfecta», «perfecta natura», «perfectio divinae naturae», «perfecta vita», «verbum perfectum patris», «verbum perfectum»[873]. Además, previamente había citado a Pedro Lombardo quien decía que el Hijo es *Perfectissima pulchritudo*[874]. En otro pasaje del *Super Sent.*, la perfección de Dios también se expresa en su belleza, aunque aquí la perfección se expresa en términos de luz: La perfección del *bene esse* Dios se manifiesta en tres aspectos: uno es su belleza. En cuanto a la belleza, a Dios se le dice luz y no hay composición en ella[875].

---

[868] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.
[869] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 38, q. 1, a. 2, co.
[870] Cf. *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.
[871] Cf. *Super Rom*., cap. 1, l. 4.
[872] «felicitas sit optimum et pulcherrimum et delectabilissimum». *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 7.
[873] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[874] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.
[875] Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.

En el texto recientemente citado del *Super Iob* vimos que Dios es su propia esencia. Su belleza debe entenderse justamente por la perfección de su esencia[876]. Aquí la perfección está netamente expresada como un elemento esencial de la belleza. Es el único precedente explícito de la expresión «integritas sive perfectio». En Dios, la belleza está en su perfección.

3.6. Otros ejemplos

Esto se puede complementar con otros usos de la belleza con claro sentido de excelencia y perfección. Este sentido de perfección se puede encontrar en muchas afirmaciones no sistemáticas de la belleza, cuando Santo Tomás habla de cosas bellas para indicar su perfección. Solo considerando el *Super Sent.*, tenemos los siguientes ejemplos: la belleza de la Iglesia[877], los tabernáculos bellos[878], mujeres bellas[879], la belleza corporal de la Virgen María[880], la belleza del rey[881], la belleza de la sabiduría y justicia divinas[882], la belleza de la especie ejemplar primera[883], la justicia como la más bella de las virtudes[884], la gracia como belleza del alma[885], algo dicho bellamente[886], belleza de la gracia[887], belleza de la inocencia[888], la belleza de la virginidad[889]. Al considerar algo bellamente definido, el adverbio «pulcherrime» se usa como indicación de «óptima», «excelente», «perfectamente»[890]. La belleza expresa la excelencia, la dignidad y honor, la perfección de la cosa. entre otras. Se confirma que el vínculo estrecho entre belleza y perfección.

---

[876] Cf. *Super Iob*, cap. 40.
[877] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 15, q. 3, a. 1, qc. 4, ad 1.
[878] Cf. *Super Sent*., pr.
[879] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 8, q. 1, a. 4, qc. 2, arg. 1; lib. 4, d. 39, q. 1, a. 1, arg. 2.
[880] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 4.
[881] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 48, q. 1, a. 2, arg. 4.
[882] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 46, q. 1, a. 4, arg. 1.
[883] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 46, q. 1, a. 4, ad 1.
[884] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 35, q. 1, a. 3, qc. 1, co.
[885] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 1, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 1.
[886] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4, ad 2.
[887] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 16, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 3.
[888] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 2, arg. 1.
[889] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 33, q. 3, a. 3, arg. 1.
[890] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 37, q. 3, a. 3, co. También en *In Physic*. habla de definir bellamente: «Et sic pulcherrime definitur unumquodque», *In Physic*., lib. 4, l. 5, n. 3.

3.7. Integridad y perfección

Para entender el valor propio de la perfección respecto de la integridad, es preciso comentar brevemente un aspecto de la doctrina de la perfección de Santo Tomás. Según Santo Tomás, la perfección indica tres cosas: integridad[891] (en ese sentido, cada ente tiene su propio modo de perfección[892]), actualidad[893] (que incluye *esse*[894] y operación) y grado ontológico[895]. La integridad es el primer tipo de perfección. Pero las tres acepciones de perfección tienen que ver con su doctrina de la belleza. Un hombre y una piedra, en la medida en que no carezcan de nada de lo debido, son igualmente íntegros según la primera acepción. Pero según la tercera acepción, el ser humano es más bello que la piedra. Un citarista no será igualmente bello si toca la cítara que si no lo hace, según la segunda acepción. Y según la tercera acepción, las formas más perfectas serán más bellas que las menos perfectas, aunque ninguna carezca de nada propio y todas estén perfectamente actualizadas. Dios es máximamente bello, y hay grados de belleza diversos hasta el grado ínfimo, la materia prima, que carece de formalidad y actualidad.

Además, la perfección tiene otro distintivo propio: destaca el carácter relacional del ente bello, pues, tiene directa relación con su orientación a la *vis cognoscitiva* y la *vis appetitiva*. Considerando el intelecto, según dos aspectos: por un lado, nada se conoce sino en cuanto está en acto[896], y, por otro lado, la perfección del acto cognoscitivo

[891] «perfectum dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere». *ST* I, q.73, a.1, ad 1.
[892] «perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis», *ST* I, q. 4, a.1, co.
[893] La máxima imperfección está en el principio material, puesto que carece máximamente de acto. Algo es perfecto en cuanto tiene acto: «aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur», *ST* I, q. 4, a. 1, co.
[894] «Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est». *ST* I, q. 5, a. 3, co.
[895] «Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis», *De malo*, q. 2, a. 4, co.
[896] «Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu», *ST* I, q. 12, a. 7, co.

depende de la perfección del objeto conocido[897]. Y, considerando la voluntad, las cosas son deseadas por la perfección[898]: esta es un elemento fundamental respecto del atractivo que la belleza posee: la perfección atrae y causa placer. Queda por descontado que profundizar en la doctrina de la perfección tomista y establecer los vínculos con su concepto de belleza ofrecería resultados de gran valor. Sin embargo, eso queda como ámbito de investigación futura, pues excede el objetivo de este trabajo.

4. *Claritas*

Claritas es otra herencia de la tradición que viene por Dionisio y San Alberto. Pero, además, la luz tiene un rol fundamental en la metafísica y epistemología aristotélica, así como en la teología bíblica[899]. Santo Tomás integra estas tres fuentes.

La *claritas* es una realidad rica y llena de matices. Expresa luminosidad, en oposición a la oscuridad, y se manifiesta como luz, claridad, brillo, resplandor, esplendor, aplicado a diferentes realidades, corpóreas e incorpóreas[900]. Por un lado, reina en el ámbito de lo visible. Está intrísecamente ligada al conocimiento sensorial, pues nada es visible sin luz. Por otro lado, es ampliamente usada en el ámbito de lo cognoscitivo

[897] «Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde philosophus dicit in 10 Ethicor., quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium.». *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.

[898] «If the good is that which everyone desires, it is clearly desirable because of its perfection. But something has perfection when it has plenitude; and the actuality of a thing is its esse. It therefore follows that the good is an esse whose specific character it is to be desirable». Eco, *The Aesthetics…*, p. 34

[899] «Dios es Luz. La Luz es la primera implicación del Bien. Podemos señalarle en el libro del Génesis y en el Evangelio de Juan fácilmente un origen bíblico a este nombre […]. Con la misma facilidad podríamos señalarlo en ciertos temas platónicos típicos. La verdad, es que cualquier pensamiento del hombre que busca los orígenes de lo existente está destinado a pasar por la realidad de la luz. Es ésta de tal modo fundamental para la existencia, que no puede no constituir parte importante del fondo común de cualquier conocimiento y lenguaje. / Por esta razón, al tema de la luz, que ocupa un importante lugar en las especulaciones más profundas de Santo Tomás, no puede designársele un origen único y determinado como fuente de inspiración. Puede decirse, sin embargo, que las afirmaciones dionisianas sobre la naturaleza y la función de la luz ocupan un lugar no poco relevante en el conjunto de aquella inspiración», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 130.

[900] A veces aplicada a estas dos distintas dimensiones en una misma frase: la claritas del cuerpo glorioso se deriva de la claritas del alma: «claritas enim corporis gloriosis derivatur ab animae claritate», *ST* III, q. 45, a. 2, ad 1.

intelectual. Platón intuyó que la luz expresaba no solo la inteligibilidad de los entes, sino también su constitución ontológica misma. Por lo tanto, tiene connotaciones metafísicas y gnoseológicas[901]. Por otro lado, se hace presente en varios niveles de la realidad: en lo sensible, en el conocimiento, en lo moral, en lo intelectual, en lo angélico y divino. Santo Tomás distinguió entre *lux, lumen, radius*, y *splendor*[902], todas asociadas a la *claritas*, y cuyo culmen se expresa en la *gloria*[903]. Sin embargo, no trató sistemáticamente la relación entre estas distinciones, sus expresiones metafísicas, y la *claritas* de la belleza, profundización que excede los límites de este trabajo.

Santo Tomás ve que la palabra que San Alberto escoge para expresar la luz de la belleza es *splendor*, integrada al hilemorfismo aristotélico, pues es el «*splendor* de la forma». Pero en esta expresión la comprensión de *splendor* es inicialmente ontológica, anterior a la consideración del aspecto manifestativo: se trata del *splendor* de la forma que otorga *esse* a la materia, actualizándola, según la proporción y determinación debida. San Alberto pone al *splendor* jerárquicamente por encima de las partes proporcionadas. La terminología de Alberto es rica: *splendor, resplendentia, claritas formae*. La *resplendentia* hace la belleza, de ahí su relación con el *esse*[904]. Este *splendor formae* es constitutivo del ente, el momento ontológico en que transmite el *esse* a las partes proporcionadas y determinadas de la materia. El resplandor de la forma es lo fundamental de la belleza[905]. Este aspecto ontológico de la luz queda claro

[901] «Einerseits ist nämlich die Klarheit, metaphysisch und absolut genommen, das Vom-Geist-Verursachtsein des Dinges, und relativ-subjectiv die Intelligibilität des Dinges schlechthin», F. Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 160.
[902] La *lux* es la luz fontal, estando en un cuerpo lúcido en acto, como el sol, *lumen* es en cuanto recibida por un cuerpo diáfano, como el aire, *radius*, es la iluminación en línea directa, y *splendor* es el reflejo de los rayos en un cuerpo limpio y pulido, como el agua o la plata. Cf. *Super Sent.*, II, d.13, q.1, a.3, co. También definió *lumen* como acto de lo diáfano o transparente, y *splendor* como «multiplicación de la luz». Cf. *In De caelo*, lib. 2, l. 14, n. 8 y *Super Sent*., lib. 2 d. 13, q. 1, a. 2, s. c. 1.
[903] «decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae». *ST* II-II, q. 145, a. 2, arg. 2.
[904] «et respectu ipsius pulchri, quod est ex eo quod forma supersplendet materiae, dans esse ei», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, co.
[905] «Das erste und wichtigste, spezifische Merkmal des Schönen ist der Glanz der Form, der sich durch die Ausstrahlung der ebenmäßig gestalteten, ein harmonisches Bild abgebenden

en San Alberto, al decir que los entes tienen *claritas* independientemente de si son conocidos o no. Es decir, la *claritas*, antes de ser manifestativa, es constitutiva del ser y de la belleza.

Por otro lado, la dimensión manifestativa de la luz también es fundamental: San Alberto desarrolló con detalle el rol que la luz y la belleza tienen en la estructura humana de conocimiento[906]. Santo Tomás no tiene un desarrollo semejante en su propio comentario, aunque en su distinción entre el *decor* y lo *honestum* en la *ST* tratará este tema de modo breve. La luz, por tanto, constituye el ente bello en lo más íntimo de su estructura ontológica, y también lo manifiesta, abriéndolo así a la percepción. San Alberto era consciente de estas dos dimensiones de la *claritas*, las discutió con profundidad, y las expuso explícitamente. Eco consideraba que San Alberto no trató el rol de la belleza y su *claritas* respecto de la estructura del conocimiento, y creía que esta era la diferencia principal con Santo Tomás, quien supuestamente consideró la *claritas* sobre todo respecto del conocimiento: «no puede haber duda de este contraste», dice Eco, y: «en Alberto no hay referencia al sujeto cognoscente»[907]. Sin embargo, el estudio más completo que he presentado de los textos de ambos muestra claramente que ambos autores trataron las dos dimensiones, la constitutiva y la manifestativa, respecto de la belleza, y de la *claritas* en particular.

---

und in sich vollendeten materiellen Teile eines Ganzen manifestiert. Dieser Glanz teilt sich naturgemäß selbst und unmittelbar mit», Anzulewicz, *Strukturelemente...*, p. 157.

[906] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71.

[907] «In Albertus Magnus, resplendence was the essence of beauty, *ratio pulchri*, a quality specific to beauty. In Aquinas, however, while it is true that clarity is one of the three criteria of beauty, the *ratio pulchri* resides in the fact that beauty has to do with cognition, that things are called beautiful "which please us when they are seen". There can be no doubt about this contrast. In Albertus there is no reference to the knowing subject. "Virtue", he says in *De Pulchro et Bono*, "has a certain clarity because of which it is beautiful even if it is not known by anyone" ("virtus claritatem quandam habet in se per qua pulchra est, etiamsi a nullo cognoscatur"). But in Aquinas a reference to the knowing subject is constitutive of beauty; and since this is so, the meaning of *claritas* changes», Eco, *The Aesthetics…*, p. 114.

4.1. *Claritas* corpórea

Dice Santo Tomás que en el ámbito de lo corpóreo nada es más bello que los rayos solares[908], y nada es más feo que las tinieblas, la carencia de luz: por eso a la materia prima se le dice abismo: carece completamente de luz, lo cual representa su completa carencia de formalidad[909]. En el principio de la creación, también el aire carecía de la belleza de la luz[910]. Sin luz todas las cosas son feas[911]. Los objetos bellos, tienen belleza por su relación a la luz: el oro es bello por su *splendor*, el vidrio porque transparenta la luz[912]. A tal punto es la *claritas* responsable de la belleza de un ente, que, en el caso de los cuerpos celestes, basta mencionar su *claritas* para expresar su belleza: su belleza está principalmente en la luz[913], y en la *claritas* del sol, la luna y el fuego se percibe la gloria, es decir, la belleza y el *decor*[914]. Queda claro que la luz misma es bella.

Pero, además, la luz tiene un efecto: el color, que, junto a la figura – ambos corresponden a la naturaleza de la cosa- también pertenece a belleza[915]. Así el olivo es bello por su color verde[916], y el color es una parte necesaria de la belleza corporal. En un texto temprano, el *Super Isaiam*, distinguió Santo Tomás entre la belleza propia de la *species* (abundancia interior, expresada en la conmensuración de los miembros) y el *decor*, que era de la abundancia exterior y se expresaba en la conveniencia de color y otras cosas circundantes[917]. Pero luego no volvió a usar esa distinción, salvo el caso del *nitor* del cuerpo, como veremos. El hombre es bello por tener, aparte de la proporción de las partes, un color esplendoroso: *splendens color*[918], o armonía de

[908] «Nihil autem videtur esse pulchrius in corporalibus rebus quam radii solares». *Super Iob*, cap. 41.
[909] La etimología de abismo, indica Santo Tomás, viene de *bysso*, que es un lino blanquísimo, y expresa la completa carencia de luz. Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.
[910] «Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis, unde dicitur quod tenebrae erant super faciem abyssi», *ST* I, q. 66, a. 1, co.
[911] «sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia», *Super Ps*., 25, n. 5.
[912] Cf. *Super Iob*, cap. 28.
[913] «praecipue consistit in luce», Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 48, q. 2, a. 3, co.
[914] Cf. *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.
[915] Cf. *ST* I-II, q. 49, a. 2, ad 1.
[916] Cf. *In Jeremiam*, cap. 11, l. 3.
[917] Cf. *Super Isaiam*, cap. 53.
[918] *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

miembros y colores[919], o color claro y nítido[920]. En la *ST*, ilustrará la necesidad de la *claritas* para la belleza, con la siguiente definición nominal: «decimos bellas a las cosas que tienen color nítido»[921]. Santo Tomás asume también la definición de belleza corporal de San Agustín que incluye la *suavitas* del color[922]. En otro lugar distingue *claritas* y color, y afirma la necesidad de ambos: hay belleza cuando hay conveniente *claritas* y conveniente color[923]. La *claritas* tiene que ser del color debido: el hombre no será bello si no tiene *debita coloris claritas*[924]. Por lo tanto, habrá fealdad corporal, cuando se prive de este color debido, como por ejemplo con las manchas, que es un oscurecimiento del cuerpo, un impedimento de su brillo[925]. Por otro lado, no habrá belleza corporal si todos los miembros no están bien coloreados[926].

El caso del *nitor* del cuerpo es peculiar. Dice Santo Tomás que el cuerpo humano tiene una especie de doble *nitor*. Es una expresión renovada de la distinción que hizo en el texto temprano *Super Isaiam*, respecto de una belleza del cuerpo interior (correspondiente a *species*) y otra exterior (correspondiente al *decor*). Aquí distribuye los elementos de modo diferente: un primer *nitor* viene de la intrínseca disposición de los miembros y el color (el color ahora aparece en el aspecto intrínseco) -definición que es muy cercana a su definición de belleza-, y el otro, de una *claritas* exterior superviniente, que es una especie de brillo exterior general[927]. Esto sería una especie de brillo intrínseco del cuerpo humano. Pero Santo Tomás presenta también el rol necesario de una fuente de luz extrínseca que ilumina sus colores, como el sol u otra fuente[928]. Por lo tanto, el brillo del cuerpo tiene una cierta fuente intrínseca y otra extrínseca de *claritas*, esencial a su belleza. Eso se ilustra en el ejemplo de la belleza física de Cristo, la cual inicialmente es descrita como basándose en la proporción de

[919] Cf. *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, n. 3.
[920] Cf. *In De div. nom.*, n. 339.
[921] *ST* I, q. 39, a. 8, co.
[922] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3.
[923] Cf. *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.
[924] *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[925] Cf. *ST* III, q. 87, a. 2, ad 3.
[926] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2.
[927] Cf. *ST* I-II, q. 89, a. 1, co.
[928] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3.

miembros y colores[929]. Pero incluso esta proporción de colores, al ser una disposición natural, tiene referencia a la naturaleza del sujeto de dicha belleza. En el caso de Cristo, es cierta divinidad (resplandor espiritual o interior) que irradiaba en su rostro.

También en el ámbito corporal existe la gloria, como manifestación de cierta *claritas* corpórea y cierta belleza. La gloria corporal viene por la *claritas*, dice Santo Tomás, pues glorificar, significa «clarificar». Aquí también indica que la *claritas* misma tiene cierto *decor* y cierta manifestación. La gloria es manifestación de algo que se ve *decorum* a los hombres[930]. Aquí se destaca cierta sobreabundancia de *claritas*, que la *claritas* tiene cierta belleza, y el aspecto manifestativo de la *claritas*: la *claritas* de la gloria no es para uno solo. Esto pone a la *claritas* directamente en relación con el conocimiento, el que supone ser reconocido por los hombres. A pesar de esto, no es necesario que otro u otros conozcan la *claritas* de la gloria para que esta exista: basta con que uno mismo la conozca, lo cual sucede cuando alguien considera su propio bien como digno de alabanza. La *claritas* del *decor*, tiene una relación intrínseca con la gloria, pues la *claritas* corresponde a la *ratio* de la gloria[931]. La gloria y el honor, indica Santo Tomás, significan volverse *clarus* a los ojos de los demás. Y así Cristo fue coronado de gloria, que significa *claritas*. En el caso concreto de Cristo, tiene doble *claritas* corporal: una, la de su mismo cuerpo, que se repletó con el *splendor* de la gracia, y así le dio a todo cuerpo la gloria de la inmortalidad, y la otra *claritas* es por la confesión de todos los pueblos, vinculada al reconocimiento universal, que implica gloria y gran *decor*[932].

La *claritas* corporal y el color son imprescindibles para la visión. El color bello es conveniente a la visión para ver, dice Santo Tomás[933], al punto que, si los ojos pudiesen pedir, desearían ver colores bellos[934]. Y la definición clásica de belleza de Santo

[929] Cf. *Super Ps.*, 44, n.2.
[930] Cf. *ST* II-II, q. 132, a. 1, co.
[931] «decor quandam claritatem requirit, quae pertinet ad rationem gloriae», *ST* II-II, q. 145, a. 2, arg. 2.
[932] Cf. *Super Heb*., cap. 2, l. 2.
[933] Cf. *De veritate*, q. 25 a. 1 co.
[934] Cf. *Super Ps*., 36, n. 3.

Tomás es una definición según la visión: decimos bellas a las cosas que causan placer cuando son vistas[935]. Y explícitamente dice Santo Tomás que la visión y el oído son los sentidos más propios de lo bello[936]. La vista obviamente tiene esencial relación con la luz. Pero la referencia a «sonidos bellos» nos abre una consideración importante: si la *claritas* es necesaria para la belleza, y hay sonidos bellos (lo cual está confirmado y desarrollado en las consideraciones musicales que Santo Tomás hace al tratar la «armonía»), entonces también en el ámbito corpóreo *claritas* admite una comprensión analógica, pues no se refiere solo a lo visible.

Un aspecto importante de la *claritas* corporal humana es que se desprende de su visión del ser humano como compuesto de cuerpo y alma. El alma es incorpórea, pero aquí se considerará el efecto que tiene en el cuerpo.

Santo Tomás enseña que al cuerpo le vienen cuatro cosas del alma, y mientras más vigor tiene el alma, más perfectamente se manifiestan: el *esse*, la conservación de la corrupción, la belleza y *claritas*, y el movimiento. Belleza y *claritas*, son el tercer elemento, por lo que, si no son propiamente sinónimos, al menos están están íntimamente unidos. Además, se expresan en gradación según la perfección del alma y de su acción sobre el cuerpo. Mientras más vigorosa el alma, más belleza y brillo tendrá el cuerpo. Lo ilustra de modo notable: los enfermos y muertos se descoloran, mientras que cuando el hombre esté en suma perfección, el alma hará al cuerpo claro (*clarus*) y esplendoroso (*fulgidus*)[937]. Es una evidente referencia a su doctrina de la resurrección.

Santo Tomás expone en más pasajes la belleza de los cuerpos resucitados. Dichos cuerpos serán brillantes, y la belleza se incluye en ese brillo: «pulchritudo continentur sub claritate»[938]. La *claritas* del cuerpo glorioso se deriva de la *claritas* del alma[939]. Santo Tomás se pregunta, además, si en este estado glorioso los cuerpos serán

[935] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[936] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.
[937] Cf. *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.
[938] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 4, a. 5, qc. 3, ad 1.
[939] Cf. *ST* III, q. 45, a. 2, ad 1.

brillantes o solo tendrán color. Es una duda que surge de la doctrina de dos autoridades: San Agustín y Aristóteles. San Agustín afirmó que la belleza corporal tenía color, pues viene de la conveniencia de las partes y la *suavitas* del color. Y Aristóteles decía que la luz y el color requerían una disposición contraria en el sujeto: la luz es extremamente perceptible en el cuerpo no determinado, mientras que el color lo es en el cuerpo determinado. Dado que el cuerpo glorioso es un cuerpo determinado, podría tener color, pero no luz[940]. La respuesta de Santo Tomás es que el brillo del cuerpo glorioso será dado por redundancia de la gloria del alma en el cuerpo[941]. Dado que la gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, así como los cuerpos coloreados brillan según su naturaleza por el *splendor* del sol o por alguna otra causa extrínseca o intrínseca, los cuerpos gloriosos brillarán con su color propio por la *claritas* de la gloria del alma[942]. Por lo tanto, la respuesta de Tomás propone una síntesis superior: los cuerpos gloriosos tendrán color y serán luminosos.

Se ve una reflexión semejante cuando Santo Tomás considera la relación entre la aureola, el cuerpo y el alma[943]. La aureola está propiamente en la mente y se debe a la alegría de la operación mental. De la alegría de la aureola resulta cierta belleza en el cuerpo. Así que la aureola, correspondiendo a la mente, por sobreabundancia brilla también en la carne[944]. Se percibe aquí el vínculo con lo dicho en sus referencias a que la belleza perfecciona la juventud y la relación entre conocimiento y gozo y perfección.

Existe una consideración adicional a partir de su doctrina de la resurrección sobre la relación entre la *claritas* de la belleza del alma y de la belleza corporal. Al tratar la resurrección de Cristo, se pregunta por la presencia de las cicatrices en el cuerpo del Resucitado, y su relación con la belleza de su cuerpo. Las cicatrices permanecerán «ad

[940] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 3.
[941] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, co.
[942] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3.
[943] Este es un tema que está muy presente en el *Super Sent.*, pero que aparentemente luego abandona. Tiene unas pocas menciones posteriores: en el *De veritate* y *Quodlibet* V, y en sus comentarios a las cartas paulinas.
[944] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, co. Este texto no se incluyó en la sección cronológica, para evitar temas reiterados, pero aquí es conveniente citarlo.

decorem»[945]. No son deformidad, sino dignidad[946], dice Santo Tomás, refiriéndose a una idea de San Agustín, presente en *De Civitate Dei*. La expresión que usa San Agustín es la siguiente: en ellas brillará la belleza, no del cuerpo, sino de la virtud. San Agustín dice que se podrá ver el brillo de la belleza de la virtud en la deformidad del cuerpo[947], una especie de visibilidad corpórea del brillo de la virtud.

4.2. *Claritas* incorpórea

En el ámbito de lo incorpóreo, existen diferentes dimensiones en las que la *claritas* aparece vinculada a la belleza. Una es la razón en la dimensión moral del hombre, otra es el alma, otra la gracia, finalmente el ser humano resucitado, que está en un lugar donde lo corporal se espiritualiza. Además, los ángeles, que son *claros* y bellos. Pero, además, hay una *claritas* ligada al *esse*, a la cual llamaremos *claritas* metafísica.

Vimos que el alma le aporta belleza y *claritas* al cuerpo[948]. Ahora veremos la belleza y la *claritas* en el alma misma.

El hombre tiene una dimensión intelectual e incorpórea. En el ámbito moral, además de la razón, están las pasiones, y los objetos con los que se relaciona la acción moral humana: objetos que desea y posee. Es usual que para ilustrar la *claritas* en el ámbito moral, Santo Tomás comience presentando la belleza en el ámbito corpóreo, para luego ilustrar desde ese ámbito la belleza ética. En el *Super Sent.*, lo hizo por medio de la imagen bíblica: la serpiente significa oscuridad, pues *coluber* significa habitando en la sombra, que indica privación de luz. Esta serpiente representa a las criaturas que por el pecado han oscurecido su belleza[949]. Esta belleza oscurecida no es física sino moral.

En la *ST* es más específico para indicar la *claritas* de la belleza moral. Existe una doble *claritas* en el alma, que es distinta de la doble *claritas* del cuerpo (expresada con el

[945] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2.
[946] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 5.
[947] Cf. Obras de San Agustín, T. XVII. *La ciudad de Dios*., BAC, Madrid 1958, p. 1681.
[948] Cf. *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.
[949] Cf. *Super Sent*., lib. 2, pr.

término *nitor*): el alma tiene un *nitor* habitual e intrínseco, y un *nitor* actual, como fulgor[950]. El pecado venial impide el *nitor* actual, pero no el habitual. Pero sí impide el *splendor* de los actos de las virtudes. En un pasaje previo había explicado en qué consiste este doble fulgor con un matiz distinto[951]: el primero es por la refulgencia de la luz natural de la razón, por la cual el hombre se dirige en sus actos, y el segundo es por la refulgencia de la luz divina, que es la sabiduría y la gracia. La mancha espiritual se debe entender a semejanza de la mancha corporal. Así como un cuerpo limpio pierde su brillo por el contacto con otro cuerpo, hay un cierto contacto del alma cuando se adhiere a ciertas cosas por amor. Cuando peca, se adhiere a estas cosas contra la luz (*lumen*) de la razón y de la ley divina. Esa es la mancha espiritual, que es por el menoscabo del *splendor* y de la belleza moral del hombre.

En *Super I Cor.* explica que en los actos humanos hay belleza en la debida proporción de las palabras y los hechos, sobre los cuales resplandece la luz (*lumen*) de la razón[952]. Aquí la *claritas* viene de la luz de la razón, que ha ordenado los elementos del acto moral según su propio orden. La luz de la razón tiene capacidad de indicar (y causar) la proporción debida. Aquí se expresa cierta subordinación entre la *claritas* y la proporción.

Lo que se aplica a los actos morales puntuales, se aplica también a las virtudes, que son hábitos estables en las que también se percibe la *claritas* de la belleza. Así la *honestas* es la belleza espiritual que se sustenta en la conducta humana y su acción bien proporcionada según la *claritas espiritual* de la razón[953]. También vincula la *honestas* y su *decor* con la *claritas* y la gloria. La *honestas* es la dimensión virtuosa que más expresa la *claritas* de la belleza moral, porque pertenece a la templanza, la cual consiste en un hábito que pone en orden luminoso las pasiones que más pueden oscurecer la luz racional: las pasiones de la concupiscencia carnal. El motivo por el que la intemperancia es el más vituperable de todos los vicios, es porque es lo más

[950] Cf. *ST* II-II, q. 89, a. 1, co.
[951] Cf. *ST* II-II, q. 86, a. 1, co.
[952] *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.
[953] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.

opuesto a la *claritas* y la belleza del hombre, en cuanto los placeres ligados a ella son donde menos brilla la luz de la razón. La frase nuclear de esta doctrina es la siguiente: toda la *claritas* y belleza que tiene la virtud le vienen por la luz de la razón[954]. Aquí podemos ver con mayor precisión una dimensión fundamental de la oscuridad a la que se refería la imagen de la serpiente: las acciones y las concupiscencias que oscurecen la luz de la razón.

Un ámbito necesario de la *claritas* en la moral cristiana, es la gracia. Habíamos visto en su definición del doble *nitor* del alma, su referencia a la luz divina, la sabiduría y la gracia. Pero lo dice más específicamente aún: la gracia es el *nitor* del alma. Y la clasifica en la categoría de la cualidad, al igual que la belleza corpórea (que fue detalladamente descrita como disposición natural, que es una cualidad) [955]. Y la belleza definitiva del alma *consistit in* la asimilación de sí misma a Dios, lo cual se hace por la *claritas* de la gracia[956]. La gracia divina reluce y embellece como luz[957], frase que aquí está aplicada a la luz de la gracia divina que ilumina la belleza de la casa de Dios: las buenas obras, los dones de Dios, y los mismos santos, en cuanto iluminados por la gracia.

Pero la belleza del ámbito moral se da solo por participación, en la medida en que participan del orden de la razón. En el ámbito incorpóreo, la belleza que se da por sí misma y esencialmente es la de la vida contemplativa. Es esencial porque es un acto de la razón, en la cual está radicalmente lo propio de la belleza: la *lumen manifestans*, y el ordenar según la debida proporción[958]. Aquí se explica el vínculo de la *claritas* con su origen absoluto: la razón. El íntimo vínculo de la *claritas* con la razón tiene fundamento trinitario en la explicación de por qué el Hijo es *claritas*: «inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus». Esto lo veremos más adelante.

[954] Cf. *ST* II-II, q. 142, a. 4, co.
[955] Cf. *ST* I-II, q. 110, a. 2, s.c.
[956] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1, co.
[957] Cf. *Super Ps*., 25, n. 5.
[958] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

Queda claro que la *claritas* en sentido propio pertenece al intelecto. Kovach insiste también en este punto: la causa de la *claritas* es un ser espiritual[959].

La plena belleza de la vida contemplativa se ve también en los ángeles. La plenitud de ciencia del querubín proviene de la perfecta visión de Dios, la plena recepción de la luz divina, y permite la contemplación de la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios[960].

En la sección anterior destacábamos la *claritas* de los cuerpos resucitados. Aquí conviene destacar que dicha *claritas* proviene de la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo[961]. Esta misma redundancia de luz espiritual sobre el cuerpo se encuentra en sus reflexiones sobre la manera como la aureola, según vimos[962]. Del mismo modo, dice que en las cicatrices del cuerpo resucitado de Cristo y de los mártires permanecerán, para el «decor»[963], pues en las mismas cicatrices[964] brillará la belleza de la virtud[965]. Es decir, en la resurrección el brillo de los cuerpos resucitados será causado por la plenitud de *claritas* espiritual.

4.3. *Claritas* metafísica

Un aspecto fundamental de la *claritas*, es su relación con la forma y con el *esse*. El vínculo entre forma y *esse* es radical en Santo Tomás: «omne esse est a forma»[966]. Pero ambos, *esse* y forma, tienen a su vez estrecho vínculo con la *claritas* de la belleza. En una definición de belleza reemplaza *claritas* por *forma*: el *decor* proviene «ex

[959] «Von den weniger wichtigen Punkten zu den wesentlichen fortschreitend, kann man erstens darauf hinweisen, daß die causa efficiens und causa exemplaris der Ordnung der Geist schlechthin sei, was im Falle der (einzelnen, partikulären und universellen) kreatürlichen Ordnung der Natur eben Gott, den unendlichen Geist von undendlicher Weisheit bedeute. Dasselbe gilt aber nach der thomistischen Klarheitslehre für die claritas und durch sie für die Schönheit selbst», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 157.
[960] Cf. *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.
[961] *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 2, a. 4, co.
[962] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, co.
[963] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 21, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2.
[964] «Praeterea, in corporibus martyrum apparebit quaedam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis», *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, arg. 3.
[965] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 5.
[966] *Super Sent.*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 4, s.c. 1.

forma et proportione partium»[967]. La máxima plenitud de belleza, *claritas* y *formositas* está en Dios, quien es luz verdadera[968], belleza suma por su *formositas*[969], y a quien por su belleza se le dice luz[970]. En el extremo opuesto está la materia prima: su fealdad viene por su poca formalidad, vinculada a la falta de luz. El abismo, carencia de luz, representa lo más informe y lo menos bello[971]. En la *ST* es más específico: la materia prima carece de tres *formositates*. La luz es una de ellas[972]. Entre la máxima belleza por máxima formalidad (luz verdadera) de Dios y la carencia de formalidad (tinieblas) de la materia prima, están todos los grados ontológicos, que son descritos por Santo Tomás, como grados de *claritas*[973], a los cuales corresponde proporcional gradación de belleza.

En el *In De div. nom.*, Santo Tomás expone el vínculo entre belleza, *claritas*, forma y *esse* de modo explícito. Dicha doctrina la conoció de San Alberto, y está implícita en los textos mencionados en el párrafo anterior. Santo Tomás comienza diciendo que, para entender la belleza, es necesario entender la luz[974]. El término «claritas» será usado en este texto en un sentido metafísico, vinculado a la forma y al *esse*. Santo Tomás ilustra la afirmación dionisiana de que de la belleza divina proviene el *esse* a todas las cosas, recurriendo a su doctrina de la forma: toda forma, por la cual una cosa tiene *esse*, es una participación de la *claritas* divina, la cual pertenece a su belleza[975]. Por lo tanto, el *esse* de todas las cosas viene de la belleza divina: «ex divina pulchritudine esse omnium derivatur». En este texto además señala el íntimo vínculo entre la forma y la *propria ratio* de los singulares, señalando explícitamente que la belleza según la *propria ratio* del singular depende de la forma y que esta pertenece a la *claritas*. La forma es definida, además, como cierta irradiación de la primera

[967] *Super Sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[968] «Deus lux est, non per participationem, sed lux vera», *Super Io.*, cap. 1, l. 5.
[969] Cf. *Super Ps.*, 26, n. 3.
[970] «Secundo quantum ad pulchritudinem, et sic Deus dicitur lux», *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.
[971] Cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.
[972] Cf. *ST* I, q. 66, a. 1, co.
[973] «Sed ordo claritatis est secundum gradum naturae. Ergo peccans Angelus ceteris altior fuit», *Super Sent.*, lib. 2, d. 6, q. 1, a. 1, s.c. 1.
[974] Cf. *In De div. nom.*, n. 333.
[975] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.

claritas, y la *claritas* es «de ratione pulchritudinis»[976]. Así explica en qué sentido todas las esencias substanciales de los entes son causadas por lo Bello. Además, define la belleza como la *claritas* que viene de la forma y el orden[977] y confirma que para la belleza y la *claritas* se requieren la forma y la conmensuración[978], y su privación causa fealdad. Por último, en este texto describe cómo dicha *claritas* se transmite de Dios a las criaturas, embelleciéndolas. Dios introduce con cierto fulgor su rayo luminoso que es fuente de toda luz. Las transmisiones fúlgidas de rayos divinos deben ser entendidas como participación de la semejanza y estas transmisiones son embellecedoras[979]. La belleza creatural es así una participación en la semejanza divina. La doctrina del *esse* de la *claritas*, y de la belleza de las cosas, está íntimamente ligada a una estructura metafísica de participación.

Las consecuencias de una doctrina así son radicales para una estética: todo tiene su ser por la forma, y la forma es participación de la *claritas* de la belleza divina. Por tanto, no hay ente que no participe de la belleza. Del mismo modo como por la proporción, también por la presencia universal de la *claritas* metafísica, la belleza estaría presente en todo lo que es.

4.4. *Claritas* divina

En el ámbito de lo divino, hay dos aspectos a considerar respecto de la *claritas* de la belleza: la *claritas* de la belleza divina en sí misma, y la *claritas* de la belleza del Hijo. O, en lenguaje trinitario, la *claritas* de la belleza de la sustancia divina, y de la belleza de la Persona del Hijo.

Consideremos primero la belleza de la sustancia divina. Santo Tomás dice que Dios es perfecto, y su perfección está en su *esse* y su *bene esse*. Respecto de su *bene esse*, se considera su potencia, belleza y sutileza. En cuanto a su belleza, se le dice luz, porque

[976] Cf. *In De div. nom.*, n. 360.
[977] Cf. *In De div. nom.*, n. 367.
[978] «Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet», *In De div. nom.*, n. 554.
[979] Cf. *In De div. nom.*, n. 340.

no tiene composición[980]. Es decir, la belleza de su sustancia es luz. Además, dice Santo Tomás que la esencia misma de Dios es *decor* pues, tiene *claritas sive veritas*[981]. De la *claritas* eminente de la belleza divina, brota toda *claritas* y consonancia, es decir, de toda belleza[982].

En su *In De div. nom.* Santo Tomás trató, desde el esquema neoplatónico de su autor, el vínculo entre la luz y la belleza. Dionisio usa el lenguaje de la luz para expresar la causalidad de la belleza divina. El nombre principal de Dios en el capítulo VI es Bien, del cual se desprenden tanto Luz como Belleza. Santo Tomás confirma la necesidad de comprender la luz para comprender la belleza. Además, señala dos maneras de considerar la luz divina: la luz solar se le atribuye a Dios metafóricamente, y también se le atribuye la luz inteligible[983]. Dionisio dijo que Dios es bello porque infunde en todos los seres consonancia y *claritas*, a semejanza de la luz, pues penetra todo con los rayos de su fulgor embelleciéndolo[984]. Las transmisiones de los rayos divinos deben ser entendidas como participación de la semejanza y estas transmisiones son embellecedoras. Dios constituye los entes en esta transmisión de *claritas*, y los constituye como entes bellos. Así define a partir de la luz divina la constitución ontológica de la belleza creatural: la belleza en las creaturas es una participación en la semejanza de la luz divina. Toda forma es una irradiación de esta primera *claritas* bella[985], y, por lo tanto, participación de su semejanza[986]. Esta exposición se desprende de la estructura neoplatónica del texto de Dionisio, dependiente de la idea de Bien cuya principal representación es el sol. La manera cómo se transmite la belleza de su fuente, es a la manera de la transmisión de la luz. Santo Tomás suscribe esta manera de entender la participación.

---

[980] Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.
[981] Cf. *Super Iob*, cap. 40.
[982] Cf. *In De div. nom.*, n. 339. Lo confirma en *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[983] «Postquam prosecutus est ea quae pertinent ad nomen Boni, hic prosequitur ea queae pertinent ad nomen Luminis; et primo, ostendit quomodo nomen luminis Solaris metaphorice Deo attribuitur; secundo, quomodo attribuitur Ei intelligibile lumen», *In De div. nom.*, n. 304.
[984] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.
[985] Cf. *De div. nom.*, n. 360.
[986] Cf. *De div. nom.*, n. 340.

Al considerar la forma divina de Cristo, que es la primera de sus cuatro bellezas, Santo Tomás la describe como teniendo la gracia no por redundancia o participación, sino por sí mismo y plenamente, y complementa lo dicho con citas bíblicas que destacan su luminosidad: *splendor* de la gloria y figura de la sustancia divina, y el candor y luz eterna y espejo sin mancha de la majestad de Dios[987].

En segundo lugar, está la *claritas* en el ámbito divino al interior de la Trinidad, es decir, la *claritas* del Hijo en cuanto se le llama propiamente Belleza. El Hijo es *splendor* en cuanto verdadero, pues la verdad tiene *ratio* de *splendor*[988]. Este es un tema enorme -la relación entre *claritas*, belleza y verdad-, que Santo Tomás no desarrolla demasiado (aunque sí la relación de la belleza con la *vis cognoscitiva*, como veremos). Solamente mencionará una vez más que la belleza de Dios tiene como rasgo la *claritas sive veritas*[989]. Posteriormente, explicará que el Hijo, en cuanto es Verbo perfecto del Padre, tiene la *claritas* que irradia sobre todas las cosas y en la que todas las cosas resplandecen[990]. Esto, porque en Él están las *ratios* de todas las cosas[991].

Conviene aquí recurrir a otros textos de Santo Tomás para medir el valor que tiene el término *splendor*. Para expresar la procesión del Padre al Hijo indica que el Hijo es el *splendor* del Padre, como el *splendor* y el calor proceden del sol[992]. En la *Suma contra Gentiles* precisa más este término: distinguirá luz de *splendor*. La palabra «sabiduría» puede aplicarse al concepto de la mente en cuanto es la manifestación de la sabiduría

[987] Cf. *Super Ps*., 44, n.2.
[988] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.
[989] Cf. *Super Iob*, cap. 40.
[990] «Sed inquantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum». *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[991] Es unas líneas más abajo, explicando la triple consonancia del Hijo. Con las cosas, tiene consonancia pues todas las *ratios* son uno en él: «Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum patre».
[992] «ex sole procedit splendor et calor, ita quod neutrum ex altero. Sed filius est splendor patris» *Super Sent*., lib. 1, d. 11, q. 1, a. 1, arg. 5. Esta misma imagen para la procession del Hijo del Padre la usará muchas veces en el *De Potentia* («filius procedit a patre ut splendor a luce», *De potentia*, q. 2, a. 4, arg. 13.) y en el *Super Io*. («Sed claritatem divinam dedit ei ab aeterno, quia filius est a patre ab aeterno, sicut splendor a luce» *Super Io*., cap. 17, l. 6.), pero no en la *ST*.

del inteligente. En ese sentido, a la sabiduría divina se le dice *lux* en cuanto un puro acto de conocimiento, y *splendor* en cuanto a la manifestación de la luz que procede de ella. Además, aclara lo siguiente: en el intelecto divino, que no tiene potencia y siempre está en acto, la generación de su verbo no es un paso de la potencia al acto, sino un acto del acto, como el *splendor* de la luz, y lo entendido es entendimiento en acto[993]. Por eso es conveniente llamar al Verbo de la divina sabiduría *splendor* de luz[994]. Así debemos entender que el Hijo sea *splendor* del Padre, y, por lo tanto, belleza. De este modo, aparece, además, el aspecto manifestativo de la *claritas* configurando el concepto de belleza de Santo Tomás desde este texto temprano. Este tipo de ilustraciones son las que se podría esperar de un estudio más detenido de la metafísica de la luz (en este caso trinitaria) y su relación con la belleza.

Desde el punto de vista de la relación del Hijo al Padre, la *claritas* tiene una nota manifestativa: el Hijo tiene *splendor* por ser verdad, *splendor* de la luz. Desde el punto de vista de la relación del Hijo con las cosas, la *claritas* muestra una dimensión constitutiva (que se confirma con el vínculo expuesto entre *claritas* y *esse*). Pero, además, hay una referencia epistemológica respecto de las cosas: las cosas resplandecen por la luz del Hijo. Este vínculo está claramente definido en su primera

[993] «Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. Generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei filium esse verum Deum, aut ipsum esse aeternum. Quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo, cuius est verbum: quia intellectus in actu nunquam est sine verbo», *Contra gentiles*, lib. 4, cap. 14, n. 3. Un poco antes explica que nuestro intelecto, imperfectamente, procede de modo semejante. De igual modo, la idea (*verbum*) que se concibe en nuestra mente, no pasa de la potencia al acto, si no en cuanto nuestro intelecto procede de la potencia al acto. No sale la idea de nuestro intelecto sino en la medida que existe en acto. «Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum».

[994] «Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud apostoli de filio dicentis: cum sit splendor gloriae», *Contra gentiles*, lib. 4, cap. 12, n. 4.

obra sistemática[995]. En la *ST* sintetiza lo dicho: el Hijo es *claritas* en cuanto verbo, y *splendor* del intelecto. Este verbo perfecto no carece de nada, es arte de Dios omnipotente. En el origen de la belleza hay una inteligencia que brilla. Esto tiene continuidad con la idea presentada en la imagen de los rayos embellecedores en el *In De div. nom*. Del Hijo, que es *splendor* de la luz del Padre, acto del acto del intelecto divino, brota la belleza de todas las cosas: toda forma es un rayo del esplendor intelectual divino. Aquí el Hijo se presenta como el paradigma perfecto de este esplendor.

En el *Super Sent.*, Santo Tomás explicó que *verbum perfectum* significaba tener la *claritas* que irradia sobre todo y en la cual todo brilla. En la *ST* dice brevemente «arte de Dios omnipotente», que expresa lo mismo, pues el arte es un conocimiento para crear. Está también implícito el vínculo entre la *claritas* del Hijo y el *esse* de las cosas. En el origen de toda belleza creada está el *splendor* de este intelecto que se expresa a sí mismo, conteniendo todo lo creado. La expresión *splendor intellectus* se puede interpretar en el mismo sentido que se indicó más arriba: es el resplandor de la sabiduría divina[996]. En este pasaje de la *ST*, en cambio, no usa el término *veritas*, aunque se suponga que el *verbum* es verdadero. La relación es inevitable, aunque no esté explicitada acá, y no haya desarrollo de la misma en su obra.

4.5. *Claritas* en el conocimiento

El conocimiento mismo también es bello, y su belleza se expresa en *claritas*. Hay un indicio en el amor a la belleza: si los ojos pudieran pedir, desearían ver bellos colores[997], y sabemos que el color es efecto de la luz. El deseo es de una semejanza,

[995] Kovach también notó la importancia epistemológica de este pasaje. Según su análisis, este texto coincide con otros pasajes no estéticos que vinculan la doctrina de la *claritas* metafísica y epistemológicamente, además, este es el texto principal de la doctrina de la belleza de este texto y el carácter epistemológico de este texto se sustenta en la palabra «verbum»: «Alle drei Umstände sprechen also klar für eine Verbindung der epistemologischen und ästhetischen Klarheitslehre», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 119.
[996] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8, co.
[997] Cf. *Super Ps.*, 36, n. 3.

por lo que el conocimiento sensible también quiere ser bello como lo que ve[998]. Pero la belleza del conocimiento en su *claritas* está expresada más explícitamente en el conocimiento intelectual. El *splendor* de la ciencia es la máxima belleza humana, dice Santo Tomás[999]. Por eso, en la vida contemplativa se da la belleza *por sí* y *esencialmente*, puesto que a la razón le corresponde la luz manifestadora[1000]. La *honestas* es idéntica a la belleza espiritual, y la *honestas* es el esplendor de la luz racional sobre las pasiones, a las cuales ordena, para que no oscurezcan su luz. Del mismo modo, la vida moral es bella en cuanto la luz de la razón brilla sobre actos, dichos, y circunstancias[1001]. Aquí atribuye la *claritas* a la *lumen rationis* que ha ordenado los elementos del acto moral según su propio orden. Esto se confirma en los querubines: su nombre significa plenitud de ciencia (cuyo *splendor* se acaba de indicar como la máxima belleza humana), pues están llenos de *claritas* divina en su visión de Dios, y ven la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios[1002]. Los contemplativos son representados por los cuerpos celestes, el sol, la luna y otros, por estar llenos de luz y tener gloria, belleza y *decor*[1003].

La belleza del conocimiento tiene su expresión más perfecta y plena en Dios, pues en Dios ser y conocer es lo mismo. Algunas cosas del apartado anterior las veremos ahora enfatizando el aspecto cognoscitivo. La esencia divina es *decor*: y el signo de esta belleza esencial es la *claritas sive veritas*[1004]. En la Trinidad se expresa la belleza de su conocerse a sí mismo: El Hijo es verbo perfecto del Padre: el Padre es la sabiduría misma, el Hijo es el verbo de esa sabiduría, que es luz de luz, *splendor* de *lux*, acto de acto, *splendor* del intelecto divino, el cual es *veritas*[1005]. Este *splendor* de *lux* es expresión de la *claritas* de la belleza divina en Dios en cuanto se conoce a sí mismo.

---

[998] Tanto más perfecto y bello (*decorum*) es el conocimiento, cuanto bello es el objeto del conocimiento, dice Santo Tomás.
[999] Cf. *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17
[1000] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.
[1001] Cf. *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.
[1002] Cf. *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.
[1003] Cf. *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.
[1004] Cf. *Super Iob*, cap. 40.
[1005] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.

Además, la luz de la belleza en el conocimiento divino no es solo al interior de sí mismo, sino que las cosas se sustentan en la belleza del conocimiento divino: en cuanto es verbo perfecto del Padre, el Hijo tiene la *claritas* que irradia sobre todas las cosas, y todas las cosas resplandecen en ella[1006]. El Hijo es el arte de Dios omnipotente[1007], y lo que ha concebido es bello. Por eso dijo Boecio que la mente de Dios era bellísima y contenía al mundo bello[1008]. Santo Tomás confirma esto indicando que nadie quiere dar forma a algo, ni representarlo, salvo a lo bello[1009]. En el *De veritate* dice Santo Tomás que la cosa se compara de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo. El entendimiento práctico causa la cosa y el especulativo es receptivo de la cosa[1010]. El Hijo es el arte de Dios omnipotente, como el artista, que causa la *res* de todo lo que existe y es su medida. Así podemos decir que el Hijo es la *claritas* de ambos entendimientos: en cuanto verbo del Padre, tiene la *claritas* de la belleza del conocimiento especulativo: se conoce perfectamente a sí mismo. Y en cuanto arte del Padre, tiene la *claritas* del conocimiento práctico, pues en Él está la *claritas* de las *rationes* de todas cosas. Como vimos, este entendimiento práctico lleno de *claritas* causará la *res* de las cosas, como rayos embellecedores, por el que se transmite la *claritas* y el *esse* en las formas de cada cosa.

Aquí nos hemos detenido en los textos en que el vínculo entre la *claritas* y la belleza es explícito. La riqueza de la doctrina tomasiana de la *claritas* en general justifica largamente una profundización para aclarar los vínculos con su doctrina de la *claritas* de la belleza[1011]. Pero eso excede las intenciones de el presente trabajo.

[1006] «Sed inquantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum». *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.
[1007] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8, co.
[1008] Cf. *Super Sent*., lib. 2. pr.
[1009] Cf. *In De div. nom.*, n. 354.
[1010] «Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum», *De veritate*, q. 1, a. 2, co.
[1011] Por poner unos ejemplos: Santo Tomás se pregunta sobre si la luz es propiamente espiritual o corporal, por ejemplo. O define como el acto propio de la luz la manifestación. «actus proprius lucis est manifestare», *Super Sent*., lib. 2, d. 13, q. 1, a. 2, arg. 5. La íntima relación entre la luminosidad y el *esse*, en la constitución ontológica de los seres, está expresada en la

II. Belleza y forma

Las condiciones de la belleza expuestas previamente son condiciones esenciales o formales. Se dan en la forma. Por lo tanto, corresponde ahora profundizar en la relación entre la forma en cuanto tal y la belleza.

Las referencias de Santo Tomás al rol de la forma en la belleza son pocas y breves. Esta parquedad sorprende si consideramos que conocía el comentario de San Alberto, quien propone su doctrina de la belleza desde la forma. Veremos hasta qué punto se podría decir lo mismo de la forma en el pensamiento de Santo Tomás, a partir de los textos en que él explicitó dicha relación[1012]. El contraste con lo dicho por San Alberto será ilustrativo.

La doctrina de la forma y la belleza en el *Super Sent.*[1013] llama la atención por su laconismo, si consideramos el precedente de San Alberto. Lo primero que llama la atención, es la omisión: cuando Pedro Lombardo indica que la belleza del Hijo es la forma de todas las cosas, Santo Tomás no comenta ese aspecto, ni menciona el término. Sus primeras dos definiciones importantes no toman en cuenta la forma.

Esta obra apenas tiene tres pasajes que se podrían considerar importantes respecto del rol de la forma en la belleza. El primero es cuando indica que el *decor* resulta de la forma y la proporción de las partes[1014]. Aquí «forma» parece tomar el lugar de *claritas*. La afirmación en sí misma es importante, pues confirma el estrecho vínculo entre

---

frase del *Super De Causis*: «Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius», *Super De Causis*, l. 6. La actualidad es la máxima perfección de un ente y expresa su máxima luminosidad ontológica. Esto presenta un atractivo campo de desarrollo para una estética a partir de la metafísica tomista.

[1012] Eco, Kovach, Maritain tienen reflexiones dedicadas al rol de la forma en la doctrina de la belleza de Santo Tomás, en la que asumen dicha doctrina, pero sin dedicarse a los textos en que Santo Tomás trata la forma y la belleza de modo explícito.

[1013] Hay un solo antecedente del uso de la forma en un texto previo al *Super Sent*. Se trata de un pasaje del *Super Isaiam*, en el que relaciona *decor* a *formosus*, y declara la relación de *formosus* con la forma y con la figura, a la cual le corresponde la proporción debida de los miembros. Cf. *Super Isaiam*, cap. 63.

[1014] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.

forma y *claritas*, por no decir la identidad, pero su importancia se relativiza al no tener ningún desarrollo. En el segundo pasaje identifica forma y belleza: «forma rei est decor eius»[1015], pero es otra afirmación colateral, en un contexto de discusión de si la caridad informa la fe o viceversa, y tampoco tiene desarrollo, por lo que difícilmente se podrá considerar una afirmación sistemática. El tercer pasaje afirma que la carencia de forma y luz es la causa de la fealdad de la materia prima[1016]. Esto también lo consideró San Alberto, pero aquí aparece como influencia de San Agustín. En este pasaje aparece *species* como sinónimo de *pulchritudo*. Para Kovach, esta sinonimia indica que Tomás ha adoptado plenamente la doctrina aristotélica de que la forma determina la *species* de la cosa, una vez que ha puesto su esencia en la existencia. Sin embargo, para fundamentar esto, cita un pasaje del *In De div. nom.*, cometiendo así un anacronismo[1017]. Además, la sinonimia de *species* con *pulchritudo* es influencia agustiniana. Kovach es entusiasta respecto de que en esta obra queda establecida la forma como causa de la belleza[1018]. Sin embargo, son pasajes breves, asistemáticos y sin desarrollo. Es preferible considerarlos antecedentes remotos de una doctrina que luego se explicitará. Considerando el amplísimo desarrollo de la forma como lugar de la belleza por Alberto Magno, que Tomás conocía perfectamente, más bien lo que llama la atención es lo poco que dijo respecto de la forma y su relación con la belleza. Sin embargo, su doctrina sobre la forma y la belleza tendrá desarrollo posterior.

1. *Formositas*

La expresión «forma rei est decor eius» es una primera indicación de cierta identidad entre forma y belleza. Santo Tomás afirma, además, que belleza y forma son ambas

[1015] *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, s.c. 2.
[1016] Cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.
[1017] «Zuerst nun im Hinblick auf die innere formale Aktivität der Form findet man, daß Thomas einen neuen Begriff in seine Ästhetik hinein bringt, den der Species [...] Der eigentliche Grund dür diese Einschaltung des Begriffs species in die Ästhetik ist [...] die von ihm völlig adoptierte aristotelische Doktrin, daß die Form die Species des Dinges bestimme, nachdem sie das Wesen in Existenz gesetzt habe: forma, per quam res habet esse [DDN 4,5,349]», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 168.
[1018] «Dazu gehören auch, rein thematisch betrachtet, drei Stellen, nach denen die Form des Dinges die Ursache seiner Schönheit sei». Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 68.

traducciones posibles de *species*[1019], aludiendo a la posible sinonimia. El estrecho vínculo se confirma en *Super Ps.*, donde dice: «pulchritudo in formositate consistit»[1020]. Nada es más bello que Dios, porque es la forma misma que informa todo. Esta *formositas* divina, la considera Santo Tomás también al hablar de la cuádruple belleza de Cristo, pues su primera belleza es por su forma divina, belleza que tiene por sí mismo, no participada. Cristo es además *forma* para la grey, en tanto modelo de perfección, lo cual destaca el aspecto manifestativo de la forma.

En el extremo ontológico opuesto a la belleza máxima de Dios por su *formositas* está la materia prima, carente de formalidad. Nada es más feo que la materia prima, por su carencia de forma. La carencia de la triple *formositas*, estrechamente ligada a la belleza, marca la fealdad de dicha materia[1021]. Aquí *formositas* y *pulchritudo* se tratan como sinónimos.

Queda consolidado el íntimo vínculo entre forma y belleza. Pero, además, Santo Tomás desarrolla cómo de la forma brota la belleza[1022], como veremos a continuación.

2. Forma y *claritas*

No hay menciones a la relación entre forma y belleza desde el *Super Sent.* hasta el *In De div. nom.*, un período de unos 15 años. Pero en esta obra lo que se dice es fundamental, articulado en torno a dos importantes definiciones de forma, en las que le asigna explícitamente la *claritas*. La primera definición es «cierta participación de la *claritas* divina»[1023] y la segunda, «cierta irradiación de la primera *claritas*»[1024]. La intención de estas definiciones es mostrar el vínculo entre belleza y *esse*. La forma da el *esse* a la cosa, la forma es una participación de la *claritas* divina, y la *claritas*

[1019] «quantum ad speciem: *pulchritudinem* vel *formam*, secundum aliam translationem», *In De div. nom.*, n. 775.
[1020] *Super Ps*., 26, n. 3.
[1021] Cf. *ST* I, q. 66, a. 1, co. Las mismas ideas se pueden ver en *ST* I, q. 69, a. 1, co.
[1022] «...die ästhetische Rolle der Form [...] eine doppelte ist: erstens sei die Form selbst schön, anderseits stamme Schönheit von ihr», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 167.
[1023] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[1024] Cf. *In De div. nom.*, n. 360.

pertenece a la belleza[1025]. La forma es el vehículo entre la belleza divina y el *esse* de las cosas. Esto se formula enfáticamente: es patente que de la belleza divina se deriva el *esse* de todas las cosas[1026]. Dado que «forma» no es un término usado por Dionisio, es relevante que Santo Tomás recurra a ella para poder estructurar su interpretación de lo dicho por el autor comentado: muestra una intención explícita de ilustrar lo dicho mediante este concepto metafísico. Este rol fundamental se confirma en el hecho de que la frase final de esta sección, que sintetiza lo dicho, presenta la forma nuevamente en estos términos: la forma, de la cual depende la propia *ratio* de la cosa, corresponde a la *claritas*[1027]. Fuera de la sección dedicada a la belleza, dedica otra frase a la definición de la belleza, en la que confirma el rol de la forma: para la belleza y la *claritas* se requiere la forma y la conmensuración que pertenece al orden[1028]. Santo Tomás en esta obra siempre relacionará la forma a la *claritas* y nunca expresará su vínculo con la proporción.

Es importante encontrar esta doctrina en otros pasajes de su obra, para confirmar que no se trata de una aparición ocasional obligada por el comentario a Dionisio, o influido por lo dicho por Alberto Magno, sino que se trata de doctrina tomista. En un comentario bíblico, obra posterior y fuera del ámbito de influencia de ambos autores mencionados, trata el efecto que tiene el alma sobre el cuerpo. Dado que el alma es forma del cuerpo[1029] este texto es parte de su doctrina formal sobre la belleza. El alma da al cuerpo *esse*, belleza y *claritas*[1030]. Aquí, al igual que en el *In De div. nom.*, el énfasis de la consideración del rol de la forma en la belleza está en la *claritas*. Si el alma no tiene vitalidad, el cuerpo se oscurece y afea. Y cuando el alma está en suma perfección, el cuerpo se vuelve *clarus* y fúlgido. El alma da plenitud de belleza al cuerpo. Se confirma la consistencia del vínculo entre forma, *esse*, *claritas* y belleza.

[1025] Santo Tomás asigna el *esse* a la *claritas* de la forma, pero queda pendiente la exploración de dicho vínculo, y si se refiere con *esse* a la existencia, el *actus essendi*, o es otra comprensión de *esse*. Por otro lado, hemos visto que Santo Tomás vinculó la *essentia* a la *forma* también. Además, más adelante, Santo Tomás asigna el *ipsum ens* a la *claritas* de la forma, y el *ad unum, ad ordinem, ad motum et quietem* a la *proportio* del orden.
[1026] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[1027] Cf. *In De div. nom.*, n. 367.
[1028] Cf. *In De div. nom.*, n. 554.
[1029] «intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis», *ST* I, q. 76, a. 1, co.
[1030] *Esse*, movimiento, belleza (y *claritas*) y agilidad. Cf. *Super I Cor*., cap. 15, l. 6.

También en su consideración del *nitor* del alma y en el cuerpo se percibe este vínculo. El alma tiene doble *nitor*: por la refulgencia de la luz de la razón natural, y por la refulgencia de la luz divina, en sabiduría y gracia, y el cuerpo por disposición intrínseca de los miembros y color, y por la *claritas* exterior superviniente[1031]. Además, en la gloria, el gozo de la mente (que pertenece al alma racional) indicado por la aureola, transmitirá cierto *decor* en el cuerpo[1032].

3. Forma y proporción

El tratamiento explícito del rol de la forma y la proporción de la belleza aparece relativamente tarde en la obra de santo Tomás. Indirectamente había aparecido en el *Super Sent.*, donde consideró que la deformidad del cuerpo es doble: por defecto de algún miembro, o por indebida disposición de un miembro. Aquí está implícita la referencia a la forma en la palabra «de-formidad», y de esta afirmación se puede inferir que la forma supone la debida disposición de las partes y la proporción de las partes al todo [1033]. Santo Tomás define la fealdad como mal de la forma corporal: «malum corporalis formae»[1034], y su opuesto como lo que surge cuando todos los miembros están bien proporcionados y coloreados. Aquí la forma es donde se determina la proporción y coloración debida. Por otro lado, al considerar el tipo de formas que suponen cierta proporción entre muchas cosas ordenadas al uno, destaca que la belleza corporal es una de esas formas[1035]. La forma es el principio de unidad de las múltiples cosas que deben ordenarse. Este tipo de forma, que supone conmensuración, por su propia *ratio* supone grados. Por esta característica, la belleza se puede decir más o menos, según mayor o menor cercanía a la conmensuración debida. La deformidad también supone grados cuanto más se le prive a algo de lo propio de su *decor*[1036].

Finalmente, su doctrina de la belleza corporal como disposición natural depende también de su doctrina de la forma. Es la forma y la naturaleza de la cosa el fin de la

[1031] Cf. *ST* II-II, q. 86, a. 1, co. y q. 89, a. 1, co.
[1032] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, co.
[1033] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 1, co.
[1034] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 2, l. 7, n. 2.
[1035] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 10, l. 3, n. 5.
[1036] Cf. *De malo*, q. 2, a. 9, co.

disposición natural, y son la referencia por lo cual se puede juzgar si dicha disposición está bien o mal. Así la belleza corpórea supone muchos elementos que se pueden conmensurar de diversas maneras. Y dependiendo de dicha configuración, el sujeto estará bien o mal dispuesto según su forma.

4. Forma, materia y belleza

Santo Tomás tiene un solo pasaje en el que habla de la belleza en el compuesto hilemórfico, y considera el rol de la materia en la belleza de dicho compuesto. La materia que existe bajo la forma («sub forma existens») participa del *esse* substancial y también de la belleza de la forma, en cuanto a la conmensuración y el *decor*[1037]. Existe un cierto eco de la expresión: «partes proporcionadas de la materia» de San Alberto, en la medida en que la materia participa de cierta conmensuración y *decor* por su relación a la forma, pero es una participación inacabada por no tener actualización.

5. Forma y *ratio* propia de la belleza

La forma, además, define la belleza propia de cada cosa. En el *In De div. nom.* afirma que la forma da a cada cosa su propia manera de participar de lo bello. Le da la *ratio* propia a la cosa, y, por lo tanto, le da su belleza propia correspondiente[1038]. Todo participa de lo bueno y bello según su propia forma[1039]. E indicando que las esencias son bellas, explica que estas son o formas simples o tienen complemento por otras formas[1040], vinculando también así la forma con la inteligibilidad (esencia) de la belleza.

6. La forma, *subiectum* de la belleza

En la *ST* afirma que la forma es el *subiectum* en el que se funda la belleza[1041], y en el que se da la identidad con el bien. Es un texto breve, pero denso en contenido. La

[1037] Cf. *In De. div. nom.*, n. 560.
[1038] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[1039] Cf. *In De div. nom.*, n. 355.
[1040] Cf. *In De div. nom.*, n. 360.
[1041] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.

forma se entiende aquí como sujeto. Esto lo dice así por primera vez en toda su obra, aunque ya lo había dicho San Alberto[1042].

7. Causa formal, orientada la *vis cognoscitiva*

En el mismo pasaje referido, habiendo definido que el bien y la belleza se distinguen porque uno se refiere a la *vis appetitiva* y la otra a la *vis cognoscitiva*, dice: y como el conocimiento se hace por asimilación, la semejanza pertenece a la forma, lo bello corresponde propiamente a la *ratio* de causa formal[1043]. Es la primera vez que Santo Tomás define la belleza como causa formal. San Alberto también lo había expresado claramente así[1044]. Aquí la causa formal se pone en directa relación con el conocimiento. Es causa formal porque causa placer en el conocimiento. Al presentar la belleza como causa formal, excluye otro tipo de causalidades[1045], distanciándose así de lo dicho en el *In De div. nom*.

8. Comparación con Alberto Magno

San Alberto pone al compuesto hilemórfico en el núcleo de su doctrina de la belleza. Además, explica cómo están en la forma los tres elementos señalados por Dionisio como *ratio* de la belleza: la *claritas* y la *proportio*, el llamar y el congregar. Dado el extraordinario desarrollo que él hizo de la relación entre forma y belleza, y que este desarrollo fue conocido por Santo Tomás, señalar las semejanzas y diferencias entre ambos será útil para destacar lo propio de Santo Tomás.

Las coincidencias son las siguientes:

1. El vínculo entre forma, *claritas*, belleza y *esse*. La forma es, para ambos, la que aporta el *esse* a la cosa, *esse* vinculado a la *claritas*, y, por lo tanto, a la belleza. San

[1042] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[1043] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[1044] «bonum se habet in ratione causae finalis, pulchrum in ratione formalis, quia dicit splendorem formae super partes proportionatas», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88, arg. 2.
[1045] La afirmación de que la belleza es causa formal se plantea en oposición a la causa final, que es lo que le permite definir su *ratio* distinta respecto del bien.

Alberto fue explícito respecto de este vínculo y lo describió con detalle. En San Alberto: «lo bello es a partir de lo cual la forma hace resplandecer a la materia dándole el *esse*»[1046]. Santo Tomás indica esta relación desde el *Super Sent.*, al intercambiar *forma* por *claritas*[1047]. Luego explicita esto en su propio *In De div. nom.* al asignar la *claritas* a la forma, la cual es el vínculo entre belleza y *esse*[1048]. San Alberto es más explícito en estructurar la manera cómo el *splendor* mismo aporta el *esse*, pero la doctrina es la misma. Además, ambos coinciden en que el origen del *splendor* es la partipación de la *claritas* divina.

2. La forma es el *subiectum* en el que está la belleza. Además, en este sujeto se da la identidad entre bien y belleza, pues la forma también es el lugar de lo bueno. Lo dice explícitamente San Alberto[1049]. Este es un precedente fundamental para la manera como Santo Tomás tratará la identidad y distinción entre la belleza y el bien, además de la relación entre lo bello y lo *honestum*[1050]. Respecto de lo primero, Santo Tomás usará prácticamente las mismas palabras de San Alberto en la *ST*: lo bello y lo bueno se identifican en el mismo sujeto, la forma[1051]. Respecto de la distinción, y sus diferentes ideas de *honestum*, tomará un camino distinto, el cual veremos al discutir la relación entre bien y belleza.

3. La belleza es causa formal. San Alberto lo afirma explícitamente: «bonum se habet in ratione causae finalis, pulchrum in ratione formalis»[1052]. Lo mismo dirá Santo Tomás al distinguir bien y belleza en la *ST*: «pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis»[1053]. Es la primera vez que Santo Tomás define la belleza como causa formal.

[1046] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89.
[1047] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3.
[1048] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[1049] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[1050] *ST* II-II, q. 145, a. 2 y a. 3.
[1051] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[1052] Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88.
[1053] *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.

4. La forma aporta la perfección a la cosa. Esto está expresado en la expresión «terminatas», en la definición de Alberto. Luego explicitará este aspecto al definir la forma como lo que determina/delimita la potencia de la materia y su apetito y le da el *esse*[1054]. Alberto define *esse* como el acto de la forma, e indica que todo se ordena a su acto. En Santo Tomás esta doctrina no está tan desarrollada, pero se supone implícita al asignar a la belleza la perfección («integritas sive perfectio»), la cual es también atribución de la forma. Santo Tomás también incorporará la doctrina aristotélica de la perfección y el acto presentes en San Alberto.

5. Esta perfección provoca el deseo. «El deseo es de lo perfecto», dice Alberto. Dionisio había dicho que todo desea lo bueno y lo bello. Alberto probará la verdad de esta afirmación en la forma, según vimos[1055]. Por identidad de *intentio*, toda forma es deseada como buena y bella[1056]. En Santo Tomás esto no es explícito, aunque se puede deducir sin problema de su asignación de la perfección a la belleza, su doctrina de la relación entre deseo y perfección, y su afirmación de que la belleza se desea.

6. Objetividad de la *claritas*. Tanto San Alberto como Santo Tomás afirman que la *claritas* de la belleza es objetiva y existe independientemente de si es conocida o no.

Las diferencias son las siguientes:

1. Sistematización. Alberto elabora una doctrina de la belleza a partir de la forma y la expone en su *Super De div. nom*. Allí la palabra «forma» aparece más de doscientas veces. No hay nada parecido en toda la obra de Santo Tomás, ni siquiera en su propio *In De div. nom.*, donde la palabra «forma» aparece apenas siete veces.

2. La expresión «splendor formae supra partes materiae proporcionatas et terminatas» supone una serie de opciones metafísicas subyacentes en San Alberto que Santo Tomás

[1054] «forma, secundum quod terminat potentiam materiae et appetitum ipsius, inquantum dat sibi esse: haec duo sunt ordinata ad invicem, quia esse est actus formae et unumquodque ordinatur ad suum actum», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89.
[1055] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88.
[1056] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89.

no tomó. Expresa un esfuerzo sistematizador de la belleza que se expresa en esta breve síntesis, que Santo Tomás no hizo. Santo Tomás no tiene ninguna expresión de esa categoría. Es importante identificar bien su autoría, para no asignar a Santo Tomás una doctrina que no le corresponde. Maritain le asignó la expresión «splendor formae» a Santo Tomás, lo cual puede llevar a confusiones. El aporte de San Alberto a la estética occidental tiene valor propio y es mejor distinguirlo del pensamiento de Santo Tomás. Santo Tomás nunca usó ni comentó esta definición de San Alberto. La expresión «splendor formae» no aparece en toda su obra. Ni siquiera usó el término «splendor» en su propio *In De div. nom*. La definición de San Alberto supone la asignación de «splendor» a la forma y la proporción a la materia. Esto Santo Tomás no lo afirma. Además, «supra» supone una determinada relación jerárquica entre la *claritas* y la *proportio*, en que *claritas* es la esencia y la proporción el *subiectum* de la belleza. Tampoco existe referencia a tal jerarquía en Santo Tomás, ni el uso de la preposición «supra», ni siquiera a la relación entre estos elementos[1057]. En Santo Tomás, ambos elementos se presentan en igualdad de condiciones, expresada por la conjunción «et».

3. El rol de la materia. San Alberto presentó la materia en dos contextos. La primera, en el complejo hilemórfico, con las relaciones indicadas en el punto anterior. La segunda, como materia prima, y la consideró como causa de fealdad, por su carencia de forma[1058]. Según el primer sentido, la materia es co-protagonista de la definición. La expresión «partes materiae» se repite seis veces en este *Comentario* de San Alberto. En ningún texto relacionado a la belleza en la obra de Santo Tomás habrá esta alusión a la proporción y determinación en las partes de la materia, como especie de estadio previo a la acción de la *claritas* de forma sobre ellas. Santo Tomás nunca incluirá la materia en sus definiciones de belleza. La única vez en que refiere a la materia en contextos de hilemorfismo, es para expresar que participa de la belleza en cuanto tiene una participación de la forma en la que está, que ya presenta cierta delimitación. Por otro lado, Santo Tomás no vincula la proporción a la materia. Más bien, es explícito respecto de que la proporción pertenece a la razón, que ordena.

[1057] Como comentamos, esta jerarquía se puede detectar en sus textos sobre la belleza en lo moral, pero depende de la manera cómo se da la belleza en la configuración del acto moral.
[1058] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 81.

Sin embargo, respecto del segundo sentido, Santo Tomás sí coincide con San Alberto. A mayor formalidad, mayor belleza, y a mayor cercanía a la materia, mayor fealdad. Si bien es un tema que Tomás no tratará en su *In De div. nom.*, pues al tratar el texto de Dionisio sobre el «non-existens», toma una dirección peculiar, indicando su rasgo de «separación», en los dos pasajes de su obra en que trata el rol de la materia prima en la creación, tanto en el *Super Sent.* como en la *ST*, afirma que la fealdad es privación de formalidad. Sin embargo, su referencia es Agustín y no hay referencia a Alberto.

4. San Alberto usaba el término «forma» tanto para la belleza abstracta como para el sujeto concreto bello. Santo Tomás no usó forma en el sentido de la belleza «in universali». No la presenta ni en el comentario ni posteriormente. No encontraremos en toda la obra de Santo Tomás una forma de la belleza como una esencia abstracta, causa de la belleza en todos los sujetos bellos. Sin embargo, sí dice que Dios es la máxima belleza, y que su belleza es por su *formositas*, y que Dios es la forma misma que informa todo.

5. Santo Tomás nunca trata el tercer elemento de la *ratio* de la belleza presentado por San Alberto, su interpretación del «congregar» dionisiano. La interpretación que hace Alberto de la idea de «congregans» está explícitamente asignado a la forma: la forma congrega, desde el punto de vista de lo bello, en el resplandor que arroja sobre las partes de la materia. Además, distingue la manera en que el bien y la belleza congregan. Santo Tomás toma el «congregans» en sentido cósmico, asociado a la proporción, y tiene que ver con el orden, y no el orden al interior de la forma, sino de los entes en la totalidad de la creación. Este es un sentido universal del «congregar», más cercano al sentido del texto original de Dionisio. Existe la posibilidad de interpretar el sentido de integridad de Santo Tomás, vinculado a la forma, en este sentido de congregación. Sin embargo, no podemos decir que pertenece a la doctrina explícita formal de la belleza de Santo Tomás.

9. Evaluación

Si consideramos que Santo Tomás fue testigo de la notable transformación que Alberto realizó de lo dicho por Dionisio en términos hilemórficos, además de que su exposición

dependía de su definición central «splendor formae supra partes materiae proportionatas et terminatas», podemos considerar dos cosas. Primero, los temas fundamentales que Santo Tomás asigna explícitamente a la forma respecto de la belleza están en San Alberto. Santo Tomás incorporó profundamente la relectura de la estética de Dionisio desde la categorización de Aristóteles que realizó su maestro. Segundo, respecto del modo en que dicha incorporación se realiza, y respecto de la abundancia de textos dedicados a explicar la forma y la belleza en San Alberto, la distancia que toma Santo Tomás respecto de algunos aspectos de lo dicho por San Alberto y la brevedad con la que Santo Tomás usa la «forma» en sus propias afirmaciones sobre la belleza es notable. El comentario de San Alberto es una síntesis estética cuyo núcleo principal es la forma, con abundantes desarrollos y propuestas originales, que trató en cuestiones disputadas con gran detalle, especificando distintas dimensiones de la relación entre belleza y forma. Santo Tomás, en cambio, tiene esparcidas a lo largo de su obra afirmaciones breves y puntuales en las que vincula la forma y la belleza. Si bien se puede considerar que incorporó la forma a su doctrina de la belleza en temas fundamentales, no se puede decir que realizó un desarrollo sistemático propio. Kovach dice que en la obra de Santo Tomás se puede hallar una síntesis estética, es decir, una doctrina sobre la belleza, en cuyo centro se encuentra la forma. Esta síntesis, dice Kovach, une toda su metafísica con su estética estrecha, esencial y orgánicamente[1059]. Difícilmente se pueda decir que haya en las obras de Santo Tomás una sistematización explícita de su doctrina de la belleza en cuyo núcleo esté la forma. Sin embargo, sí es posible, a partir de estos textos breves y fundamentales, consolidar la doctrina general de la forma y la doctrina de la belleza de Santo Tomás. Se puede proponer un desarrollo de dicha doctrina, elaborando sobre lo dicho por Santo Tomás. Pero este desarrollo Santo Tomás no lo hizo, supone una tarea de interpretación.

[1059] «Die Lehre über diese Begriffskette stellt insofern eine (zweite) Schönheitssynthese dar, als darin Thomas einerseits seine Formenlehre und durch sie praktisch seine ganze Metaphysik mit seiner Ästhetik am engsten, wesentlich und organisch verbindet, anderseits und zugleich aber das Bild, das er in seiner ersten Synthese über die drei analytischen Wesensforderungen der Schönheit als die causa materialis und formalis der Schönheit entworfen hat, mit den äußeren Ursachen, d.h. der causa efficiens (realis und virtualis) und causa exemplaris ergänzt und uns dadurch auch die Entstehung der Schönheit erkennen läßt, in der die pulchritudo sich als causa finalis oder genauer als finis operis herausstellt», Kovach, *Die Ästhetik...*, p. 166.

III. Estatus ontológico de la belleza

Una vez descritas las condiciones formales de la belleza y la relación entre forma y belleza, conviene revisar los principios ontológicos por los que se rige la presencia de la belleza en la forma, así como también la caracterización de la belleza dependiendo del nivel ontológico, desde la materia prima hasta Dios. A esta gradación alude Costarelli al indicar «lo bello y sus lugares»[1060]. Esta sección expondrá dicha caracterización, así como los principios de la participación y la proporcionalidad, ambos presentados en la exposición de la belleza del *In De div. nom.* Comenzamos con estos principios.

1. Belleza y participación

La presentación misma de la belleza en la obra de Dionisio supone la participación como principio metafísico, pues la presenta en dos términos: *pulchritudo* y *pulchrum*: «bello» es el sujeto que participa de la «belleza»[1061].

San Alberto suscribe la doctrina de la participación. Usa tanto el lenguaje de la participación como el de la emanación, típicamente neoplatónico. Siguiendo a Dionisio, dice que en Dios está la suma belleza, del cual emana la naturaleza de la *pulchritudo* a todos los entes bellos[1062]. Todas las cosas bellas están en esta primera belleza, naturaleza común de todos los entes bellos, como su emanación[1063]. La estructura misma de su exposición depende de esta distinción: primero define esta belleza esencial y luego muestra las modalidades de los sujetos bellos que la participan. La *pulchritudo* es perfección abstracta y lo *pulchrum* es el sujeto que participa de la belleza. San Alberto incluso dice que la *pulchritudo* es la forma y el *pulchrum* no añade nada más que la materia recipiente[1064]. En Dios, ambos están identificados. En el resto de entes creados, los existentes, la belleza está participada imperfectamente.

[1060] Costarelli, Hugo, *Belleza, Vida Activa y Vida Contemplativa*, en CAURIENSIA, Vol. XII (2017), p. 288.
[1061] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, nn. 133-134.
[1062] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 73, co.
[1063] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 85.
[1064] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 84, ad 4.

Santo Tomás también incorpora este esquema de participación en su exposición de la belleza en el *In De div. nom*. Siguiendo a Dionisio dice: no hay nada que no participe de lo bueno y bello, cada cosa según su forma[1065]. Es particularmente relevante su definición general de la belleza de la criatura: es la semejanza de la divina belleza participada en las cosas[1066]. Esta belleza creada, comparada a la divina, padece dos defectos generales: la variabilidad y la particularización. Además, Santo Tomás explica la transmisión de la *claritas* y de la proporción por medio de la participación. La «transmisión de rayos luminosos» dionisiana hay que entenderla como participación[1067]. La asignación de participación a la *claritas* involucra dos definiciones de forma en estos términos: la forma es participación de la *claritas* divina[1068] y la forma es irradiación de la primera *claritas*[1069]. La consonancia también se puede entender como participación: al indicar Santo Tomás cómo las cosas están proporcionadas entre sí, indica que una posible interpretación es la de los platónicos, según la cual las cosas superiores están en las inferiores por participación[1070]. Por último, la materia también participa de la belleza. Al participar la materia de la forma, también participa de la forma en cuanto al *esse* sustancial, y de la belleza en cuanto a la conmensuración por estar parcialmente determinada por estar en una forma[1071].

Santo Tomás tiene algunas diferencias importantes con San Alberto sobre este punto. No retiene el lenguaje de la emanación (aunque sí de irradiación), aunque afirma que Dios «entrega» («tradit») la belleza[1072]. En el comentario de Alberto, es muy relevante la distinción entre la *belleza* y lo *bello*. San Alberto dedica buena parte de su comentario a definir la belleza en cuanto tal, la cual presenta como belleza abstracta. Santo Tomás no retiene esta belleza «abstracta». En él la identificación de la belleza y lo bello en Dios parecen resolver la situación ontológica de la «belleza universal» definitivamente. Según Aertsen, en el prólogo Tomás evalúa el platonismo respecto

[1065] Cf. *In De div. nom.*, n. 355.
[1066] Cf. *In De div. nom.*, n. 337.
[1067] Cf. *In De div. nom.*, n. 340.
[1068] Cf. *In De div. nom.*, n. 337.
[1069] Cf. *In De div. nom.*, n. 360.
[1070] Cf. *In De div. nom.*, n. 340.
[1071] Cf. *In De div. nom.*, n. 355.
[1072] Cf. *In De div. nom.*, n. 339.

de las «ideas per se», y rechaza estas ideas que existen por sí mismas, desde la crítica de Aristóteles. Esto podría explicar por qué no hay belleza abstracta en Santo Tomás, mientras que sí la hay en Alberto[1073]. Por lo tanto, la participación está referida directamente a Dios, en quien «belleza» y «bello» no tienen distinción.

Andereggen comenta que la participación en Santo Tomás es una dimensión estructural de su doctrina de la belleza[1074], la cual considera de una «fineza extraordinaria»[1075], y que constituye una estructura fundamental en el pensamiento de Santo Tomás, de alcance universal. Sin embargo, el *In De div. nom.* es el único texto en que Santo Tomás trata la relación entre belleza y participación de modo explícito y sistemático. En el resto de su obra tiene dos menciones, breves, pero relevantes. En la primera afirma que solo Dios tiene belleza esencial, y que el hombre tiene belleza «circundante», como participada de Dios y sobreañadida a su esencia[1076]. La segunda mención es el pasaje de la *ST* en que afirma que la belleza está esencialmente y *per se* en la vida contemplativa, y está por participación en la vida moral[1077]. La vida moral es bella porque participa de la belleza de la razón. Estos textos, fuera del ámbito del *In De div. nom.*, aunque breves, muestran que la participación está integrada a su doctrina de la belleza.

2. Belleza y proporcionalidad

Santo Tomás ilustra la definición general de Dionisio, respecto de que Dios es causante de toda *claritas* y consonancia, con el ejemplo del hombre bello. Luego indica que esto se debe entender proporcionalmente en las otras cosas, pues cada ente tiene una

[1073] «One of the most remarkable aspects of Thomas's commentary on *De divinis nominibus* is that he makes an attempt to connect the different approaches. In the prologue Thomas wants to justify Dionysius's Platonic way of speaking of God. He describes the Platonists as wanting to reduce all that is composed to simple and abstract (abstracta) principles. […] In the continuation of the prologue Thomas rejects the first application of the Platonic method, subscribing to Aristotle's criticism: there are no separate, subsisting Forms of natural things», Aertsen, *Beauty in the Middle Ages…*, pp. 79-80.

[1074] «presentar la perfección de la belleza en conexión con la participación en general, no es una operación extrínseca en Dionisio y Santo Tomás; por el contrario, su relación es estructural y plena de contenido y de sugerencia», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 152.

[1075] Cf. Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 151.

[1076] Cf. *Super Iob*, cap. 40.

[1077] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

claritas y una proporción adecuada a su género[1078], ya espiritual, ya corporal, y según que está constituido en la debida proporción. Aunque el ejemplo es respecto de la proporción espacial y la luz física, se explicita que proporción y luz trascienden este ámbito. La manera como se aplica la proporcionalidad es de acuerdo a la propia *ratio*, que es dada por la propia forma[1079]. Santo Tomás no expone explícitamente la analogía en los textos relacionados a la belleza. Sin embargo, no puede sernos ajena la relación entre este pasaje y su manera de entender la analogía. En ese sentido, el máximo analogado de la belleza sería la razón, en la cual se presenta la belleza *per se* y esencialmente, y la razón increada de modo eminente.

3. Belleza y grados del ser

Santo Tomás afirma explícitamente los grados de belleza. Uno de sus argumentos para afirmar la existencia de Dios se basa en la gradación de la belleza. Dado que hay lo más y lo menos bello, hay un principio primero de belleza por cuya proximidad se puede determinar el grado[1080]. Afirma, además, que el grado de *claritas*, indica grado de naturaleza[1081]. Esta gradación la afirma de diversos modos: si se mejoran todas las cuerdas de una lira, sonará mejor[1082]; de la misma diferencia de grados surge la belleza, sea en el universo[1083] o en los ángeles[1084]. Por último, vincula la perfección del acto cognoscitivo al grado de belleza del objeto conocido: mientras más bello el objeto, más perfecta la visión[1085].

San Alberto desarrolló una manera de comprender los grados de perfección de lo bello, a partir de la configuración formal de cada ente. El grado de perfección de la belleza en los entes creados depende de su configuración formal. Para expresar la perfección de la belleza de Dios, Dionisio recurrió a la negación de todas las posibles imperfecciones presentes en las criaturas. San Alberto recurre a la forma para explicar

[1078] «unde proportionaliter est in ceteris accipiendum», Cf. *In De div. nom.*, n. 339.
[1079] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[1080] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 1, pr.
[1081] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 6, q. 1, a. 1, s.c. 1.
[1082] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, co.
[1083] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 34, q. 1, a. 1, co.
[1084] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 9, q. 1, a. 5, s.c. 2.
[1085] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.

estos modos de imperfección, vinculando los tipos y niveles de perfección y defecto a la configuración formal de los existentes: algo es más perfectamente bello cuando la belleza viene del ente en absoluto, ya sea por la misma forma o por las partes embellecidas, etc. Así, las diferentes configuraciones de formas sustanciales y accidentales generan más o menos perfección de belleza en los sujetos concretos bellos. Para la comprensión de la *ratio* de lo bello y su relación a la forma, basta con expresar que los grados de perfección de lo bello dependen de la complejidad de la configuración de los modos en las formas. Si la belleza viene de parte de la forma que embellece las partes, será más perfecta que si viene de las partes mismas. Será más perfecta si la belleza viene de parte de una sola forma, o de múltiples formas. Alberto describe distintos tipos de configuración en este sentido[1086]. Santo Tomás no tiene ningún desarrollo en este sentido, a pesar de que un condiscípulo suyo, sí aplicó lo dicho por San Alberto a su propia manera de presentar distintos tipos de belleza[1087]. Sin embargo, sí describió la belleza en los distintos grados ontológicos.

3.1. Belleza y materia prima

En el grado ontológico ínfimo, está la materia prima. En el *Super Sent.* y en la *ST* se trata la relación entre la materia prima y la fealdad. En el primer caso, está descrita metafísicamente como carencia de forma (*informitas*)[1088] y privación, y, metafóricamente como «tierra», por ser el elemento con menos belleza (*species*, que también puede significar *forma*), el más grosero, y «abismo», por carecer de luz. En el segundo texto, la materia prima también es descrita como *informitas*, la cual carecía de una triple *formositas*[1089].

En el *In De div. nom.* la materia se hace presente de dos maneras. La primera trata del pasaje en que Dionisio dice que lo «no-existens» participa de la belleza. San Alberto interpretó este «non-existens», como «non-perfecte-existens», es decir, como materia prima. Santo Tomás no la trata como miembro del compuesto hilemórfico, sino en

[1086] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 79.
[1087] Cf. Ulrich von Strassburg, *De summo bono…*, p. 56.
[1088] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 12, q. 1, a. 5, expos.
[1089] Cf. *ST* I, q. 66, a. 1, co.

absoluto, como *separación*, para indicar una semejanza con Dios en la manera en que la *materia* participa de lo bello. Aquí intepreta la participación como semejanza: lo «no-existente» y Dios son semejantes en cuanto tienen separación. Sin embargo, parece una relación remota.

Fuera de la sección dedicada a la belleza como nombre divino, Santo Tomás explicará en qué sentido la materia puede participar de la belleza: en cuanto existe en la forma y así participa de la forma en cuanto al *esse* substancial y la conmensuración y la belleza[1090].

3.2. Belleza de los entes corpóreos

La belleza corpórea tiene características propias. De hecho, tiene una palabra que se aplica solo a ella: armonía, la cual es del cuerpo, no del alma[1091]. Los cuerpos mixtos tienen armonía y complexión[1092]. La belleza corporal es una armonía de miembros y colores[1093]. No parece apropiado considerar a la armonía como un sinónimo de proporción[1094], sino como ún tipo de proporción, corpórea. En el *Sent. De anima,* indica que se dice propiamente de la consonancia de los sonidos, pero se aplica también a todas las cosas compuestas de diversas partes. Además, se llama armonía a las cosas mismas proporcionadas, y a la proporción de las cosas[1095].

La otra manera fundamental de caracterizar la belleza corpórea es como disposición natural. Santo Tomás ve que la belleza corpórea tiene un modo complejo de estar en un sujeto. Está como cualidad del primer tipo, un accidente, la cualidad sustancial. Supone muchos elementos, y eso es lo que corresponde a su noción de disposición natural. El caso concreto de belleza referido es la figura y el color, que corresponden

[1090] Cf. *In De div. nom.*, n. 560.
[1091] Todos los puntos de la *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, terminan concluyendo que el alma no es armonía.
[1092] «Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem», *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64
[1093] Cf. *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 64, n. 3.
[1094] «a thing has proportion or harmony which is constitutive of beauty», Kevin E. O'Reilly, *Aesthetic Perception…*, p. 29.
[1095] *Sent. De anima*, lib. 1, l. 9, n. 4.

al sujeto material. La figura es bella en cuanto proporcionada e íntegra y la belleza es una disposición del sujeto en cuanto tiene la proporción y claridad debida en orden a la naturaleza de la cosa.

Describirla como conmensuración de varios elementos que pueden combinarse de diversos modos[1096] indica cierta fragilidad, por poseer cierta facilidad para ser perdida, y por la variabilidad y contingencia de sus causas[1097]. Así distinguía Santo Tomás al hábito de la mera disposición: el hábito no se pierde fácilmente, la disposición, sí. La belleza corporal tiene esta característica: es frágil y depende de múltiples causas.

Por otro lado, esta belleza corporal, al menos en el caso del hombre, es una perfección, pero no es el fin de su naturaleza, la cual es la felicidad[1098]. La doctrina de la belleza corpórea como disposición natural se verifica en el pasaje en el que Santo Tomás trata la cuádruple belleza de Cristo, pues su belleza corporal es una de estas cuatro bellezas, pero la menor, y se ordena a su belleza primera, que consiste en la forma divina.

La disposición natural es un accidente, por lo que este tipo de belleza es accidental. Esto podría ser un argumento para cuestionar la trascendentalidad de la belleza. Sin embargo, hay que especificar que el estatus de accidente se asigna específicamente a la belleza corpórea, no a la belleza en cuanto tal.

Por otro lado, en el ser humano, la belleza corpórea depende de su relación con el alma. El alma da *esse*, belleza y *claritas* al cuerpo, y mientras más potente el alma, más se manifiesta dicha belleza en el cuerpo. Por otro lado, está el doble *nitor* del alma, por la luz de la razón natural y por la gracia, y el doble *nitor* del cuerpo, por disposición intrínseca de los miembros y el color, y por la *claritas* exterior superviniente[1099].

[1096] «commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt», *ST* I-II, q. 49, a. 4, co.
[1097] Por ejemplo, al definir la belleza corpórea como debida proporción del cuerpo y abundancia de las cosas externas que se ordenan al cuerpo, hay múltiples causas y elementos involucrados para dicha belleza. Cf. *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.
[1098] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 26, n. 19.
[1099] *ST* II-II, q. 89, a. 1, co.

Además, desarrolla el caso propio de los cuerpos resucitados: la gracia embellecerá también los cuerpos. La belleza del cuerpo humano está relacionada y depende en algún grado de los ámbitos racionales y espirituales, y la belleza corpórea de Cristo depende de su naturaleza divina.

3.3. Belleza de los entes matemáticos y de razón

También da cuenta Santo Tomás de la presencia de la belleza en los entes matemáticos, al indicar que la línea recta es la más bella de las líneas. Ahí considera que esta belleza es un accidente[1100]. Además, una definición bien hecha, también es bella[1101].

3.4. Belleza moral y *honestas*

Dice Santo Tomás que toda virtud tiene un *decor* y ornato según su especie[1102]. La belleza espiritual en general la definió tempranamente Tomás como ordenación del alma y abundancia de bienes espirituales[1103]. Luego precisó que se trata del orden debido de palabras, obras y circunstancias, según la luz de la razón[1104]. El *splendor* o la belleza (dependiendo de la traducción de *nitor*) del alma es una cualidad. Y la gracia, esplendor del alma, también es cualidad[1105].

Un tipo de belleza peculiar, en cuanto es la única que Santo Tomás identifica con el bien de modo explícito, es la *honestas*. «Et ideo honestum est idem spirituali decori»[1106]. En esto se distingue de San Alberto, quien, aunque admitía que en el sujeto se identifican[1107], precisamente elaboró su definición paradigmática de belleza para distinguir lo bello de lo *honestum*. Santo Tomás, en cambio, las identifica, aunque no con cualquier belleza, sino solo con la espiritual. Santo Tomás, admitiendo que lo *honestum*, lo útil y deleitable coinciden en el mismo *subiectum*, pero difieren por la *ratio*, dice que algo es *honestum* en cuanto tiene cierto *decor* debido al ordenamiento

[1100] Cf. *Exp. Poster*., lib. 1, l. 15, n. 8.
[1101] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 37, q. 3, a. 3, co.
[1102] Cf. *ST* II-II, q. 129, a. 4, ad 3.
[1103] Cf. *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.
[1104] Cf. *Super I Cor*., cap. 11, l. 2.
[1105] Cf. *ST* I-II, q. 110, a. 2, s.c.
[1106] *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[1107] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.

de la razón: «inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis»[1108]. Esto es muy importante porque insiste en que la causa del brillo, o belleza es el orden de la razón. Y lo ratifica antropológicamente: lo que está ordenado según la razón, es naturalmente conveniente al hombre. La dependencia de la razón es radical: toda belleza de la virtud, viene por la luz de la razón[1109]. Por último, establece su rango ontológico: la belleza moral no es una belleza esencial, sino una belleza participada[1110].

3.5. Belleza de los entes sociales

Santo Tomás expone la belleza de los distintos tipos de relaciones proporcionadas entre seres humanos: comuniones, amistades, concordias[1111]. Además, presenta la belleza del pueblo de Dios, de la Iglesia[1112] y de la casa de Dios, que incluye las buenas obras, los dones divinos, y los santos[1113].

3.6. Belleza y razón

La afirmación de que la belleza moral es una belleza participada, viene en el contexto de la definición de la belleza de la vida contemplativa. Este pasaje es central, pues define el estatus ontológico de ambos. La belleza de la vida contemplativa le viene esencialmente y *per se* por ser un acto de la razón, porque la razón tiene los dos elementos que pertenecen a la naturaleza de la belleza: la luz manifestante, y el ordenar. La belleza moral, en cambio, es una belleza participada, en tanto que participa del orden y de la luz racional[1114]. Este texto ubica a la belleza esencialmente en la razón, lo cual es fundamental: la belleza propia del hombre se da en la vida

[1108] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 3, co.
[1109] «de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis», *ST* II-II, q. 142, a. 4, co.
[1110] «In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes», *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.
[1111] Cf. *In De div. nom.*, n. 349.
[1112] Cf. *ST* I-II, q. 112, a. 4, co.
[1113] *Super Ps.*, 25, n. 5.
[1114] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

contemplativa[1115]. Se complementa esto con la consideración de la belleza del alma, la cual «consistit in» la asimilación del alma a Dios[1116].

3.7. Belleza de los ángeles

Dice Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, que nada fue más bello que el primer ángel que pecó: fue el más brillante de todos[1117]. En otro pasaje, dice que a los ángeles se les dice fuego, y *claritas*. *Claritas*, por estar repletos de ciencia, que proviene de la visión divina, luz, y contemplación de la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios[1118]. Por otro lado, el motivo del primer pecado angélico fue la excelencia de su belleza[1119].

3.8. Belleza de Dios

Santo Tomás desarrolló la belleza en Dios, tanto sustancialmente como en cuanto el Hijo es belleza, así como en cuanto causa de la *claritas* y la proporción de todo lo que existe, tema principal del *In De div. nom*. La belleza divina no tiene composición[1120], es simple, no circundante ni sobreañadida, sino esencial[1121]. No será necesario repetir acá lo dicho sobre la belleza del Hijo.

[1115] *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17
[1116] «Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum», *Super Sent*., lib. 4, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1, co.
[1117] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 6, q. 1, a. 1, s.c. 1.
[1118] Cf. *ST* I, q. 108, a. 5, ad 5.
[1119] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.
[1120] Cf. *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.
[1121] Cf. *Super Iob*, cap. 40.

IV. Identidad y distinción entre bien y belleza

Cuando Santo Tomás afirmó que la *claritas* y proporción pertenecen también a la *ratio* del bien, propuso un problema fundamental, que acá presentamos en toda su extensión: todo lo dicho anteriormente sobre la belleza: sus condiciones esenciales, su presencia en la forma, su referencia a la participación, proporcionalidad y situación en grados ontológicos, se podría también decir sobre el bien. Por lo tanto, corresponde tratar el problema de la identidad y distinción entre el bien y la belleza. Este punto es crucial para la determinación precisa de la *ratio* de la belleza.

La identidad entre bien y belleza se presenta en Dionisio en los siguientes aspectos: ambos son amados, deseados y deleitados, la belleza convoca[1122] y congrega, la belleza se describe como un aspecto del bien, posterior a la luz, y su misma presentación es un cuarteto de términos que incluye el amor: bello, belleza, amor y amado. La distinción entre ambos no queda bien expresada en dicho texto. Esta íntima relación entre bien y belleza se remonta a la tradición griega, expresada tanto en el término *kalogagathía* como en la simetría con la que Platón presenta el recorrido antropológico hacia la «idea de Bien» en *La República* y hacia la «belleza en sí» en *El Banquete*. Aertsen dice que Dionisio identifica bien y belleza[1123] y lo confirma Andereggen[1124].

Un notable mérito de San Alberto al comentar la belleza en Dionisio es enfrentar el problema de la identidad y distinción entre ambos. De hecho, es el primer problema que enfrenta. San Alberto reconoce dicha identidad afirmando que lo bello nunca está separado de lo bueno[1125]. Pero también expone su distinción en dos cuestiones disputadas que tratan la distinción entre lo bello y lo amable[1126] y lo bello y lo

[1122] Esto respaldado por una referencia etimológica: la belleza llama a todos a sí misma y por eso se le dice *callos*: «sicut omnia ad seipsum vocans unde et callos dicitur», *In De div. nom*, n. 135.
[1123] Cf. Aersten, *Medieval Philosophy*…, p. 341.
[1124] «Dionisio, como el mundo griego en general, prácticamente considera sin una distinción neta el bien y la belleza», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás*…, p. 161.
[1125] «quod pulcrum numquam separatur a bono, sicut pulchrum corporis a bono corporis, et pulchrum animae a bono animae», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[1126] «Videtur enim, quod prius determinandum esset de diligibili quam de pulchro», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71.

honestum[1127]. Este esfuerzo de distinguirlos es muy importante, esfuerzo que Santo Tomás debe haber seguido con atención.

Sin embargo, Santo Tomás hará un recorrido propio: este es quizás el principal aspecto de su doctrina de la belleza que presenta una fuerte evolución. Asumir la identidad entre bien y belleza es algo que comparten Alberto y Tomás, en herencia de Dionisio. Cuando Santo Tomás tenga que hablar de la relación entre bien y belleza, citará a Dionisio respecto de dicha identidad. Asumiendo esta identidad, ambos propondrán también dos maneras diferentes de categorizar su distinción. La comparación entre Alberto Magno y Santo Tomás permitirá destacar la doctrina tomista.

1. Identidad en Alberto Magno

San Alberto explica la identidad entre el bien y la belleza, señalando que Dionisio delimitó la esencia de la luz, en cuanto que mediante «luz» se significa lo bueno, y que lo bello es efecto de la luz. Luego indica en qué sentido lo bello se identifica con lo bueno: en cuanto implica un movimiento del deseo hacia él. Por lo tanto, la primera referencia de la identidad entre ambos, es que los dos mueven el deseo. Confirma esto con Aristóteles[1128]. Toda la segunda parte de su tratado se dedicará a explorar la identidad entre ambos según la *ratio* y según el acto, verificándose así la profundidad de dicha identidad.

En la cuestión disputada destinada a distinguir lo *honestum* y lo bello, reconoce que lo bello y lo *honestum* tienen la misma pasión, lo laudable[1129]. Toma la distinción entre bien útil, deleitable y *honestum* de la *Etica a Nicómaco*[1130] y cree que hay posibilidad de considerar la identidad entre lo bello respecto de lo *honestum*, pero no respecto del

[1127] «Videtur enim, quod pulchrum sit idem quod honestum», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[1128] «et ideo diffinitur a Philosopho, quod 'bonum est, quod omnia optant'», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 77, co.
[1129] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, arg. 4.
[1130] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, 1104b 29-31 y 1096a 22-1096b 34.

bien útil y el bien deleitable[1131], porque, mientras que lo útil no es un fin en sí, y lo deleitable frecuentemente es feo, lo *honestum* sí es un bien querido por sí mismo.

La atracción[1132] es el signo explícito de la identidad: el segundo elemento de la belleza, dice San Alberto, es que atrae hacia sí el deseo, y esto lo tiene en cuanto fin y bien. La razón de esta identidad, la cual expresa enfáticamente –«no se separan de ningún modo»- la explica así: es porque ambos, bien y belleza, están en el mismo sujeto[1133]. El sujeto en que ambos están es la forma. También congregan por estar en el mismo sujeto: pues congregar corresponde a la forma tanto en cuanto bien como en cuanto belleza, aunque cada uno congregue de un modo propio.

San Alberto describe el deseo por la belleza: la belleza arrebata el deseo de todos[1134], es parte de su aspecto *gratiosus*[1135], y añade el motivo por el cual atrae: uno desea lo que es similar de algún modo, por lo que el que desea lo bello y lo bueno, participa de ellos también de algún modo. El deseo de la belleza es un deseo de una semejanza[1136]. Hasta la materia «desea» su formalidad. Por lo tanto, ser alabado, atraer, arrebatar el deseo, es propio de la belleza, y en esto, se identifica con el bien. El deseo expresa también la perfección de lo deseado, pues es siempre de lo perfecto. El deseo de lo formal, es por la perfección de lo bello[1137].

2. Distinción en Alberto Magno

San Alberto formula su definición de la *ratio* propia de lo bello en la discusión respecto de su relación con lo *honestum*, en la famosa expresión: «splendor formae supra partes

[1131] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71, arg. 2.
[1132] Este elemento depende del siguiente texto de Dionisio: «sicut omnia ad seipsum vocans unde et callos dicitur», Dionisio, *De div. nom.*, 135.
[1133] «pulchrum et honestum sunt idem in subiecto, differunt autem in ratione», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[1134] «pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 77, expos.
[1135] «et quaecumque sunt *habitae gratiosae*, idest rapientes in se desiderium; sicut dicitur homo gratiosus, qui rapit ad se amorem hominum», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[1136] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 87.
[1137] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88, a 3.

materiae proportionatas et terminatas»: este elemento es la diferencia específica que completa la *ratio* de lo bello[1138].

El desarrollo de San Alberto es detallado. Atraer hacia sí no corresponde a la belleza según su diferencia propia, la que realiza plenamente su *ratio*, sino por la *ratio* de su *subiectum*, en el cual se comunica con el bien como por su género. La *ratio* de lo bueno es ser el fin que mueve el deseo hacia sí, según la definición de Aristóteles; la *ratio* de lo *honestum* añade a lo bueno, que la atracción del deseo es por su propia fuerza y dignidad; la *ratio* de lo bello, añade a lo *honestum* que la atracción del deseo, aparte de la fuerza y dignidad, es por cierto esplendor y *claritas* sobre las partes proporcionadas[1139]. Quizás *rapere* sea un verbo adecuado para expresar el tipo de atracción específica de la belleza, porque la *claritas* y la proporción tocan de tal modo la naturaleza humana, que producen un deseo particularmente vehemente.

Luego expone lo específico del deseo de lo bueno y el deseo de lo bello y el modo como están ordenados entre sí. Lo bello y lo bueno son dos *rationes* diferentes, deseadas con la misma *intentio*, en la medida en que las *rationes* diferentes estén ordenadas la una a la otra. Dado que la forma da el *esse* y el fin supone el *esse*, porque el *esse* es el acto de la forma, y cualquier cosa se ordena a su acto, forma y fin están ordenados entre sí. Por esto, la *intentio* del deseo es la misma respecto de lo bueno (forma, en cuanto finaliza el movimiento del agente) y lo bello (forma, en cuanto resplandece sobre la materia dándole *esse*). Por esta identidad de *intentio*, toda forma es deseada como buena y bella[1140]. En ambos casos, el deseo es del *esse*. Pero el *esse* que se considera en el deseo de la belleza es el que acontece cuando el resplandor de la forma actualiza la materia. El *esse* del bien es el que da término al movimiento del agente. De este modo, Alberto afirma que belleza y bondad se desean según *ratios* diferentes, pero ordenadas entre sí. Como se puede ver, la íntima relación entre la luz de lo bello y el *esse* está también vinculada a la identidad entre la bondad y la belleza en la forma. En la forma, por lo tanto, lo bueno es causa final, y lo bello tiene *ratio*

[1138] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[1139] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 77, co.
[1140] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 89, co.

formalis[1141]. Aunque lo bello comparta idénticamente el atraer con el bien, no es una atracción idéntica a la del bien, por la diferencia que está su *ratio* propia: atrae la perfección de su *esse* en cuanto causa formal; mientras que en el caso del bien atrae la perfección de su *esse* en cuanto causa final.

El otro elemento que San Alberto trata que concierne la distinción entre bien y belleza es la congregación. Se trata del tercer elemento presentado por Dionisio: «et sicut tota in tota congregans»[1142]. Nuevamente la forma es la herramienta metafísica que Alberto usará para explicar este tercer elemento de lo bello. Lo bueno y lo bello convienen en el congregar en cuanto al sujeto, pues congregar corresponde a ambos porque congrega la forma: toda reunión pertenece a la forma que es la que delimita la multiplicidad de las potencialidades de la materia. Pero difieren según la *ratio*: la *ratio congregandi* de lo bueno es la forma en cuanto es el fin de la materia; y la *ratio congregandi* de lo bello es la forma en cuanto resplandece sobre las partes de la materia[1143]. Esta concentración de San Alberto en la forma es notable, pues Dionisio hace referencia a la congregación respecto del universo, no del ente particular.

La congregación es distinta del sentido de finalidad. Se trata acá de la unificación de todos los elementos en un todo. Congregar implica reunir bajo unidad lo múltiple. En ese sentido, tiene relación con la proporción, que expresa una relación de lo múltiple bajo una unidad. Lo que la proporción significa, es realizado por la capacidad congregatoria de la forma[1144], añadiendo un sentido existencial de fuerza unificadora. San Alberto precisa la manera en que le pertenece toda congregación a la forma. Distinguiendo los términos «convocar» y «congregar», explica Alberto que lo bello convoca en cuanto fin, y congrega en cuanto es forma, pues es ella la que determina la

[1141] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 88.
[1142] Dionisio, *De div. nom.*, n. 135.
[1143] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.
[1144] «En efecto, cuando Alberto habla de la actividad congregante de la forma se refiere a su capacidad unificadora como principio activo de todo ente. La materia de suyo tiende a dispersarse, a disgregarse. La forma, por el contrario, tiene la virtud de ordenar las partes en un todo limitándolas e integrándolas […] Tal actividad formal hace que el ente sea lo que debe ser, en breve, sea perfecto y por tanto bueno», Costarelli, *Lecturas dominicas de lo bello…*, p. 65.

multiplicidad de las potencias de la materia y las reúne en uno, pues terminan en ella misma[1145].

San Alberto, al presentar la síntesis de su doctrina, resume lo dicho: a la belleza le corresponde algo según su esencia y algo según su género. En cuanto está en el *subiectum* de la *forma*, participa de dos géneros: la forma y el fin. En cuanto es forma, le corresponde congregar, como ya se explicó: reuniendo las múltiples potencialidades de la materia, según la manera que le es propia: arrojando luz sobre sus partes proporcionadas. En cuanto fin o bien le corresponde convocar: pues el deseo es de lo perfecto, y la perfección de la forma es la belleza, en cuanto que la *claritas* da el *esse* a las potencias de la materia. Respecto de su esencia, le corresponde, considerada absolutamente, la *claritas* y la consonancia, pues esta es su *ratio* propia[1146].

Vimos que San Alberto distinguió la belleza de dos modalidades de bien: lo amable[1147] y lo *honestum*[1148]. La distinción con lo *honestum* ya la vimos. Para distinguirla de lo amable, recurre a la manera cómo la belleza aparece en la estructura del conocimiento humanos. Esto lo veremos al tratar el conocimiento de la belleza.

3. Identidad en Santo Tomás

Santo Tomás expresa indirectamente la identidad entre bien y belleza, en diversos pasajes. Afirma que la belleza del universo surge por diversos grados de bondad[1149] o que la belleza del universo viene de la unión ordenada de bienes y males[1150]. En el *In De div. nom.*, además, interpreta el «convocar» y el «congregar» de Dionisio como correspondientes la belleza. Los interpreta en términos universales: es la *duplex consonantia* del universo: de todas las cosas entre sí, y de todas las cosas al fin último. Esta *duplex consonantia* corresponde exactamente con el bien del universo, según lo

[1145] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, co.
[1146] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 78, ad 3.
[1147] «Videtur enim, quod prius determinandum esset de diligibili quam de pulchro», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 71.
[1148] «Videtur enim, quod pulchrum sit idem quod honestum», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72.
[1149] Cf. *Super Sent*., lib. 2, d. 34, q. 1, a. 1, co.
[1150] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 71, n. 7.

expuso en el *Super Sent.*, el cual consiste en un doble orden: el de las partes del universo entre sí y el de todo el universo hacia el fin, que es Dios mismo[1151]. Además, el paralelismo sigue en el ejemplo empleado para ilustrar este orden: si todos los bienes del universo mejoran, el universo será mejor; si todas las cuerdas de una lira mejoran, la música que produce será más hermosa. La belleza misma es causa final (que es la definición del bien) del universo, pues todo ha sido creado para imitar la belleza divina[1152]. En Dios, también se identifican: su esencia misma es belleza y bondad[1153]. Además, Santo Tomás en varios lugares afirma que tanto el bien como la belleza se producen de una causa perfecta, y el mal y la fealdad, por múltiples defectos particulares[1154]. Asimismo, salud y belleza son bienes del cuerpo.

Pero Santo Tomás también afirma la identidad entre bien y belleza de modo explícito, y siempre se fundamenta en lo dicho por Dionisio en el Cap IV de *De div. nom*. No hay una sola vez en que Santo Tomás plantee dicha identidad en la que no cite a Dionisio. En el *Super Sent.* dice que el bien y la belleza se siguen (implican): «pulchrum et bonum consequuntur» y que todos apetecen lo bello y lo bueno[1155]. Además, indica que lo bello no tiene *ratio* de apetecible sino en cuanto cae bajo la *ratio* del bien[1156]. En el *De veritate*, dice que la identidad está en que todos aman el bien y la belleza, además de la paz[1157]. También explica cómo entender que todas las cosas aman y se deleitan en el bien y la belleza, frase de Dionisio[1158]. En el *In De div. nom.* confirma lo que expresa Dionisio: todas las cosas desean lo bello y lo bueno[1159], nada es amado si no tiene *ratio* de bello y bueno[1160], y el amor y el celo son causados por la belleza y el bien. Además, afirma la objetividad de dicha identidad: las cosas no son bellas y buenas por que las amamos, sino que, porque son bellas y buenas, las

[1151] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 44, q. 1, a. 2, co.
[1152] Cf. *In De div. nom.*, n. 353.
[1153] Cf. *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
[1154] Cf. *In De div. nom.*, n. 572; *De virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 16.
[1155] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.
[1156] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.
[1157] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, arg. 12
[1158] Cf. *De veritate*, q. 22 a. 1, ad 13. Ahí afirma que se entiende de modo impropio, pues solo experimentan placer los que tienen conocimiento.
[1159] Cf. *De div. nom.*, 355.
[1160] Cf. *De div. nom.*, 425.

amamos[1161]. En este comentario dice, además, por primera vez, que son idénticos en el sujeto, y que la identidad se extiende a la *claritas* y la consonancia, pues ambas se contienen también en el bien[1162]. Esta afirmación fundamental es clave en la evolución del pensamiento de Santo Tomás respecto de su comprensión de la relación entre el bien y la belleza.

En la *ST* dice que el bien es alabado como bello[1163] y confirma que lo bello y lo bueno son idénticos en el sujeto[1164]. Ratifica que todo ama lo bello y lo bueno[1165], y que lo bello y lo bueno son idénticos[1166], aunque difieran en la *ratio.* En otros dos pasajes afirma que a todas las cosas es amable lo bello y lo bueno[1167] y que todo es amado en cuanto bello y bueno[1168].

La identidad del bien y la belleza en el sujeto, es decir, la forma, y la identidad del bien y la belleza en cuanto deseadas, amadas, poseídas, y disfrutadas, son coincidencias netas entre San Alberto y Santo Tomás, y han sido expresadas prácticamente en los mismos términos. Santo Tomás usará casi las mismas palabras de San Alberto en la *ST*. Este es uno de los textos centrales referidos a la belleza en esta obra madura. «pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam»[1169]. La forma es la *res* en la que se funda la belleza.

4. Distinción en Santo Tomás

Respecto de la distinción entre bien y belleza, Santo Tomás pasará por un proceso, que legítimamente se puede considerar una evolución, en el cual podemos distinguir cuatro hitos fundamentales.

[1161] Cf. *De div. nom.*, 439.
[1162] Cf. *De div. nom.*, 356.
[1163] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.
[1164] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[1165] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, arg. 3.
[1166] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.
[1167] Cf. *ST* I-II, q. 26, a. 1, ad 3, y II-II, q. 145, a. 2, ad 1.
[1168] Cf. *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co. y *Super Ps*., 25, n. 5.
[1169] *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.

La primera formulación de esta distinción está en el *Super Sent.*. Allí dice Santo Tomás que la belleza no tiene *ratio* de apetecible sino en cuanto incluido en la *ratio* del bien, pero según su *ratio* propia, tiene *claritas* y «las cosas dichas»[1170]. «Las cosas dichas» hace referencia a la definición de belleza que presentó en ese pasaje: consonancia, *claritas* y *magnitudo*. Dos cosas llaman la atención de esta referencia. La primera: está en el entorno de lo enseñado por San Alberto, quien enseñaba que la *ratio* que distinguía a la belleza del bien era el *splendor* de la forma sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia, que era su manera de interpretar la *claritas* y consonancia de Dionisio. Lo segundo que llama la atención, es que, comparada con la exhaustividad y detalle de San Alberto para precisar la distinción de *ratio* entre ambos[1171], esta expresión de Santo Tomás es de una notable indeterminación. Explicita la *claritas* como posible elemento de distinción, pero no mucho más.

El siguiente hito está en el *De veritate,* obra anterior al *In De div. nom.*. Ahí explica que apetecer el bien, la paz y la belleza no implica apetecer cosas distintas. Todo ama lo bello por ser «modificatum» y «specificatum». Pero Santo Tomás precisa que esto pertenece también a la *ratio* de lo bueno. La distinción entre bien y belleza en este pasaje viene por parte del bien: el bien añade orden de lo perfectivo a otro: «ordinem perfectivi ad alia»[1172]. Vemos aquí un cambio respecto de lo dicho en el *Super Sent.* Santo Tomás está poniendo lo «modificatum» y lo «specificatum», que pertenecen a los elementos «objetivos» de lo bello, en continuidad con la proporción y la integridad, en identidad con lo bueno. La diferencia la indica aquí por parte de lo bueno, y la pone en relación al otro. Sin embargo, también es notable aquí la poca determinación para indicar la diferencia entre bien y belleza.

[1170] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.
[1171] Recordemos que dedicó al menos tres primeras cuestiones de su texto son para distinguir lo bello de lo amable y lo bello de lo *honestum*.
[1172] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

El hito definitorio está en el *In De div. nom.*, en el siguiente pasaje:

> «Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi»[1173].

Este pasaje es fundamental por el cambio que presenta sobre la *ratio* de la belleza tanto respecto de San Alberto como de sus propios textos anteriores. Es una toma de postura nueva, en dos afirmaciones cruciales: la primera es que la consonancia y la *claritas* también pertenecen a la *ratio* de bien. Ratificará esto al decir que la conmensuración pertenece al bien, y que salud y belleza son conmensuraciones[1174]. Por eso lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto. Con esta afirmación, la belleza perdería la exclusividad respecto de la *claritas* y la proporción. Por lo tanto, estas características solas ya no pueden indicar la *ratio* propia de la belleza, cosa muy explícitamente señalada por San Alberto. La coincidencia entre la *duplex consonantia* que corresponde a la belleza del universo y los dos órdenes que corresponden al bien del universo es un argumento más para afirmar que la proporción es un elemento de la identidad entre belleza y bien. En el *Super Sent.* Santo Tomás había vinculado el bien también a la *claritas*[1175]. Por lo tanto, este pasaje explicita que Santo Tomás ya asumió que la *claritas* y la proporción son también propias de la *ratio* del bien. En esto, rompe con San Alberto, quien ponían en ellas la *ratio* propia de lo bello, y, por lo tanto, la diferencia específica con lo bueno. La segunda afirmación plantea la solución para la distinción: lo propio de la *ratio* de la belleza es su ordenación a la *vis cognoscitiva*. Si bien *claritas* y proporción son esenciales a la belleza, no son suficientes para definir su *ratio*. Se requiere un elemento adicional para terminar de perfilar dicha *ratio*: el orden a la *vis cognoscitiva*. Es decir: la belleza es la *claritas* y la consonancia ordenadas a la *vis* cognoscitiva. Andereggen afirma categóricamente que este punto solo basta para «confirmar la originalidad de la captación de la belleza en la

[1173] *In De div. nom.*, n. 356.
[1174] Cf. *In De div. nom.*, n. 589.
[1175] «quia in creaturis quae suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est», *Super Sent*., lib. 2, pr.

Expositio»[1176]. Coincido con dicha apreciación. Este pasaje define un momento muy importante en la categorización de la belleza en Santo Tomás. Según Menéndez y Pelayo, esta distinción es fundamental en la historia de la estética occidental[1177].

Tenemos aquí el caso de que, para definir netamente la belleza, no podemos recurrir a una definición esencial. Si consideramos que la referencia a la *vis cognoscitiva* es un efecto de la belleza, la definición por los efectos es necesaria, pues sin ella, con la sola definición según los elementos formales, bien y belleza no logran distinguirse. Según Santo Tomás, en el *In De div. nom.*, bien y belleza se identifican esencialmente. Por lo tanto, la distinción es solo por los efectos[1178].

El siguiente hito es la *ST*. Dos pasajes son fundamentales. El primero, cuando se pregunta si el bien es solo causa final[1179]. En este texto, Santo Tomás explica y desarrolla lo que en el *In De div. nom.* solamente había enunciado: que la diferencia entre el bien y lo bello radica en la referencia de cada uno a diferentes potencias: el bien a la *vis appetitiva* y la belleza a la *vis cognoscitiva*. El bien, referido al apetito, es causa final, y la belleza, referida a la *vis cognoscitiva*, es causa formal. Pero aquí no solo afirma esta diferencia, sino que primero la verifica con la famosa definición nominal: «pulchra enim dicuntur, quae visa placent», y luego la fundamenta, elaborándola[1180]. Desarrolla el aspecto cognoscitivo de la belleza y lo hace recurriendo a una epistemología aristotélica. Esto es notable también, porque San Alberto, para

[1176] «Para confirmar la *originalidad* de la captación de la belleza en la *Expositio* –a pesar de lo que sostienen algunos- expliquemos brevemente un pasaje decisivo en ese sentido: [cita el texto] Dionisio, como el mundo griego en general, prácticamente considera sin una distinción neta el bien y la belleza. Su tratamiento explícito y largo del tema, sin embargo, supone ya en su concepción una especificidad que será desarrollada por el Aquinate, quien presenta en este pasaje su distinción última, no fundada en el sujeto en el que coinciden, como por otra parte las otras propiedades últimas del ser (uno, algo, verdad…), sino en "razones" distintas», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 161.
[1177] Ver nota 516. Aunque él se refiere al pasaje de la *Suma Teológica* que comentaré a continuación, el hito fundamental está de dicha conceptualización se da aquí.
[1178] La referencia a la *vis cognoscitiva* es una definición por los efectos para nosotros, pues en su constitución, la belleza de las cosas está constituida por el intelecto divino, según dirá Santo Tomás, por lo que la causa de la belleza está también referida a un intelecto.
[1179] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.
[1180] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.

distinguir lo bello de lo amable, recurrió a una epistemología neoplatónica: las emanaciones divinas en la mente creada. Santo Tomás en cambio, hablará de la proporción en los sentidos. Define belleza como proporción, y asigna la proporción al placer que produce la belleza en los sentidos[1181]. Es decir: la proporción ya no es solo de la cosa consigo misma, ni entre la cosa y su fin último u otras cosas, sino del conocedor con lo conocido. Para finalizar la argumentación, señala Santo Tomás que la semejanza corresponde a la forma, y por eso lo bello corresponde propiamente a la *ratio* de causa formal. Es decir, el placer de la proporción está relacionado a la unidad entre el conocedor y la forma conocida: la asimilación entre lo conocido y el conocedor, debido a la semejanza entre ambos. Este pasaje es el primer texto de la *ST* en que Santo Tomás trata la belleza, y presenta un desarrollo notable de este aspecto. Es preciso decir que la concisa definición nominal «quae visa placent», presenta el doble efecto de la belleza: en el apetito y en el intelecto. Se presentará en qué consiste el conocimiento de la belleza y el placer propio de la belleza para Santo Tomás en la siguiente sección dedicada a sus efectos.

El segundo pasaje fundamental de la *ST* es cuando se pregunta si el amor es solo del bien, y parece que no, pues también se ama la belleza[1182]. Al explicar el amor, confirma una vez más la presencia de la proporción en el bien, pues para cada uno es bueno lo que le es connatural o proporcionado[1183]. Al exponer la relación entre bien y belleza, afirma que son idénticos, pero difieren según la *ratio*. Bien y belleza comparten que aquietan el apetito. Mientras que el bien aquieta el apetito en general, a la *ratio* de lo bello corresponde aquello en cuyo aspecto o cognición se aquieta el apetito. Esto parece afirmar que la belleza es una especie de bien: el bien es el género común (lo que aquieta el apetito) y la belleza tiene como diferencia específica ser aquello en cuyo aspecto o cognición se aquieta el apetito. Esto se puede confirmar en la afirmación de que lo bello añade a lo bueno cierto orden a la *vis cognoscitiva*: el bien se dice *simpliciter* que complace el apetito; lo bello se dice de aquello cuya aprehensión

[1181] La relevancia de este uso de la proporción hizo que Eco considerase que la belleza consistía principalmente en esta proporción. Esto lo discutiremos más adelante.
[1182] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, arg. 3.
[1183] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, co.

place[1184]. El placer del conocimiento es un tema importante acá. En otro pasaje afirma Santo Tomás que la belleza es un placer propiamente cognoscitivo, y específicamente intelectual, pues sólo el hombre, por tener intelecto (y no los animales) se deleita en la belleza por sí misma[1185]: los animales se deleitan en cosas para conservar la naturaleza, pero el hombre se deleita además en cosas que trascienden esa función, como el sonido bello[1186].

Queda así expuesta la evolución de Santo Tomás respecto de la distinción entre bien y belleza. Como indicó Menéndez y Pelayo, la definición de la belleza como referida al conocimiento es un hito fundamental en la estética occidental.

5. *Honestas* y belleza

Un último aspecto a considerar es la identificación entre *honestas* y belleza espiritual. Esto tiene una relevancia particular, porque San Alberto distinguió el bien *honestum* de la belleza, mientras que Santo Tomás identifica la *honestas* con la belleza espiritual.

Como vimos, San Alberto, indicando que lo bello no podría identificarse ni con el bien útil, ni con el bien deleitable, pero quizás sí con el bien *honestum*, por atraer por su propia fuerza y dignidad, los compara, y establece la distinción entre ambos formulando su paradigmática definición de lo bello. Es significativo que la comparación con lo *honestum* suscita la definición de la belleza más importante de este autor[1187]. San Alberto indicó que el bien en general es lo que atrae, lo *honestum* es lo que atrae por sí mismo, y lo bello es lo que atrae por el *splendor* de la forma sobre las partes proporcionadas.

Santo Tomás, en su propio *In De div. nom.*, no menciona ni una sola vez lo *honestum* ni la *honestas*. Pero al tratar las virtudes en la *ST*, considera la *honestas* en una cuestión independiente, con cuatro artículos. En esta cuestión toma un camino opuesto al de

[1184] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.
[1185] Cf. *ST* I, q. 91, a. 3, ad 3.
[1186] Cf. *ST* II-II, q. 141, a. 4, ad 3.
[1187] Cf. Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co.

San Alberto: en vez de distinguirlos, los identifica, siguiendo la autoridad de San Agustín: muestra su identidad indicando que la belleza espiritual corresponde a la *ratio* de lo *honestum*.

En lo *honestum* y en el *decor* coinciden los elementos de la definición de la belleza. La belleza espiritual se sustenta en que la conducta del hombre y su acción estén bien proporcionados según la luz espiritual de la razón. En la belleza espiritual, la buena proporción es según la luz espiritual de la razón[1188]. Lo *honestum*, coincide con toda virtud, que consiste en el orden de las cosas humanas según la razón. Por lo tanto, *honestum*, virtud, y belleza espiritual coinciden[1189].

Es notable que no haya aquí una distinción entre bien y belleza, según la referencia a la *vis cognoscitiva*. Esto quizás porque este tipo de belleza incluye su misma percepción, pues la virtud es causada por la misma razón. Santo Tomás trata este tema. La objeción primera plantea que sí habría distinción entre ambos, pues lo *honestum* pertenece al apetito, mientras que lo *decorum* a la vista, a la cual place. Notemos que aquí está usando explícitamente la misma terminología que utilizó para definir la belleza: «quae visa placent». Es decir, propone como objeción el mismo argumento que él ha usado tanto en I q. 5, art 4 como en I-II, q. 27, a. 1 para distinguir bien y belleza. La respuesta indica que lo que mueve al apetito es el bien aprehendido. La frase definitoria es la siguiente: que en la misma aprehensión aparezca la belleza, se toma como conveniente y bueno[1190]. De un modo mucho más breve, pero con la misma estructura, Santo Tomás presenta lo dicho por San Alberto al discernir lo bello y lo amable. En la aprehensión (verdad), aparece la belleza, y en ese brillo de su *claritas* se percibe su bondad[1191]. El bien espiritual es bello, es deseable por sí mismo. Que el bien espiritual sea bello en sí mismo, tiene continuidad con su doctrina de la virtud, la

[1188] «conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem». Cf. *ST* II-II, q. 145.
[1189] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, co.
[1190] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, ad 1.
[1191] En este breve pasaje está presente, de modo muy concentrado y sin desarrollo, la relación entre bien, verdad y belleza. Aquí hay un núcleo doctrinal que merece mayor estudio y desarrollo.

cual es bella participativamente, pues participa de la belleza propia de la razón, que brilla y ordena.

Por su estatus propio, lo *honestum* es útil y deleitable. Coinciden en el mismo *subiectum*, pero difieren por la *ratio*. Algo es *honestum* en cuanto tiene cierto *decor* debido al ordenamiento de la razón[1192]. Lo que está ordenado según la razón, es naturalmente conveniente (útil) al hombre. Todo se deleita naturalmente en aquello que le es conveniente. El bien *honestum* es, a la vez, útil, deleitable, y bello. La belleza de la virtud es útil en cuanto tiene como fin algo distinto de sí misma: la felicidad. Queda una veta moral muy importante de la belleza por explorar aquí.

[1192] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 3, co.

V. Efectos de la belleza

En el *In De div. nom.* queda establecido que las condiciones esenciales de la belleza, *claritas* y proporción, pertenecen también al bien, por lo que parece que, en el caso de la belleza, la definición esencial no es posible, pues deja a la belleza en estado de identidad con el bien. Las condiciones esenciales, sin dejar de ser fundamentales, no son suficientes para determinar la *ratio* de la belleza. Es necesario para completar la *ratio* de la belleza, la referencia a sus efectos.

La frase «quae visa placent» resume los efectos fundamentales de la belleza: en el conocimiento y en el afecto. Trataré primero los efectos en la *vis appetitiva*, por dos motivos. Primero, porque Santo Tomás recibió la doctrina de la belleza de Dionisio, quien presentó la belleza como amable, y en identidad de efectos con el bien. Segundo, porque la especificidad del efecto en la *vis cognoscitiva* es algo que Santo Tomás va perfilando a lo largo de su obra, y es lo que termina por caracterizar la *ratio* de lo bello respecto de lo bueno.

Brevemente, antes de tratar estos efectos fundamentales de la belleza, hay que considerar la manera como Santo Tomás trató otras causalidades de lo bello propuestas por Dionisio en su *De div. nom.* Allí Dionisio dijo que lo Bello era causa eficiente, final y ejemplar[1193]. Santo Tomás afirma en esa obra que todo está hecho para imitar la belleza divina, cada uno a su modo[1194], con lo que plantea la belleza como causa final y ejemplar. El ordenamiento al fin último se expresa como imitación de la belleza divina, lo cual le da sentido también a la consonancia de todas las cosas. Esto redunda en un efecto fundamental en los entes libres: aporta el motivo de su actuación. Además, Dionisio presenta explícitamente como causa ejemplar, y Santo Tomás lo ratifica: nadie representa o forma algo si no es algo para lograr lo bello[1195]. El sentido de la

[1193] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, 139.
[1194] «pulchrum, quod est Deus, est *finis omnium sicut finalis causa* omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur», *In De div. nom.*, 353.
[1195] «Tertio, est causa *exemplaris*, quia omnia distinguuntur *secundum* pulchrum divinum et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare, nisi ad pulchrum», *De div. nom.*, 354.

representación es la imitación de un ejemplar bello. Esto tiene una referencia a la belleza ejemplar de Dios, pero también tiene en embrión una teoría de la creación artística, la cual no se desarrolla aquí. Por último, Santo Tomás aborda la afirmación de Dionisio de que la belleza es causa eficiente, indicando que Dios obra por amor a su propia belleza[1196]. Sin embargo, aquí la belleza es la causa final, no es la causa eficiente. La causalidad efectiva, motiva y continente, no parece ser doctrina tomista, pues no se encuentra ni antes ni después en su obra.

1. Efectos en la *vis appetitiva*

Recapitulemos brevemente los efectos en la *vis appetitiva* recogidos hasta ahora. Dionisio los estableció claramente: la belleza es deseada, amada y gozada por todos. Es la afirmación fundamental que Santo Tomás leyó en *De div. nom.*[1197]. Santo Tomás ratificará estos efectos a lo largo de su obra, casi siempre citando a Dionisio. En el *Super Sent.*, dirá que todos apetecen la belleza, y por eso se le dice *callos*, porque convoca[1198], y que la belleza es amada por todos[1199]. Esto lo tiene en cuanto está bajo la *ratio* de bien, al igual que la verdad[1200]. En su propio *In De div. nom.* confirmará lo dicho por Dionisio: todos alaban[1201] y desean[1202] la belleza. Además, la belleza causa sus efectos de modo gratuito, al modo de la gracia[1203]. Esto indica una sensibilidad al hecho de que la belleza tiene relación con la manera esencial en que Dios se entrega, y en ese sentido, un vínculo especial con la gracia divina[1204]. La referencia al amor

[1196] «quod pulchrum, quod est Deus, est causa effectiva et motiva et continens, *amore propriae pulchritudinis*», *In De div. nom.*, 352. El mismo Dionisio usa esta expresión ambigua.
[1197] «Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile», Dionisio, *De div. nom.*, n. 156.
[1198] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4
[1199] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 1, qc. 5, arg. 1. En el *De veritate* confirma que todos existentes desean la belleza (y el bien): Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, s.c. 1. En el *Comp. th.* dirá que todo es amable en cuanto es bello y bueno, Cf. *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
[1200] «Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent», *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4.
[1201] Cf. Dionisio, *De div. nom.*, n. 132.
[1202] Cf. *In De div. nom.*, n. 355. También lo dirá de modo negativo: nada es amado sino en cuanto bello y bueno, Cf. *In De div. nom.*, n. 425.
[1203] Cf. *In De div. nom.*, n. 334.
[1204] «Por eso aparecen también en el caso de la belleza las características que aparecían en el de la luz: el contener y adelantar los nombres de Dios que siguen, y el fundamento bíblico de

será ocasión de indicar la objetividad de esa belleza: algo no es bello porque nosotros lo amamos, sino que lo amamos porque es bello. Confirma así la prioridad de lo bello respecto de su conocimiento y amor[1205]. En la *ST* confirmará lo dicho: lo bello es alabado[1206] y amado[1207] por todos. Además, Santo Tomás asocia el deseo de la belleza al deseo de la paz y el bien[1208]. Al destacar que lo bello es *modificatum* y *specificatum*, pareciera que está resaltando que eso es lo que se desea en ella, aunque allí mismo dice que eso también pertence a la *ratio* de lo bueno. Posteriormente dirá que se descansa en la belleza de la paz[1209].

En el *De veritate* también hace una precisión importante a la afirmación de Dionisio respecto de que sean «todas las cosas» las que aman, desean y se placen en la belleza. Santo Tomás indica que eso solo se puede decir amplia e impropiamente, porque el placer solo lo percibe un sujeto cognoscente[1210]. Por tanto, propiamente hablando, solo apetecen la belleza los sujetos que conocen. Esta es una constatación fundamental. Definido esto, se puede aplicar un principio al placer que causa la belleza: el placer de la aprehensión es proporcional a la belleza del objeto aprehendido: mientras más bello el objeto, más placer[1211].

Estas afirmaciones generales sobre la belleza, están ratificadas con afirmaciones particulares. El primer pecado del ángel brotó por la consideración de su propia excelencia y belleza, lo cual llevó a un apetito desordenado por su excelencia[1212], lo

---

la nominación, que implica que la última especificidad de su contempalción es teológico-revelada, en lo cual se destaca su íntima conexión con el amor y la gracia de Dios, sugerida admirablemente por el texto griego, y transmitida fielmente por el latino», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 149.

[1205] Cf. *De div. nom.*, C. IV, X, 439. Este pasaje sitúa el rol de la voluntad divina, y de la voluntad humana respecto de la belleza de las cosas. Nuestra voluntad no causa las cosas, sino que es movida por ellas. La voluntad de Dios sí es causa de las cosas y por eso su amor hace buenas y bellas las cosas que ama.

[1206] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, arg. 1.

[1207] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, arg. 3.

[1208] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

[1209] Cf. *Super Rom.*, cap. 2, l. 2.

[1210] Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 13.

[1211] Cf. *Super Sent.*, lib. 4 d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co.

[1212] Cf. *Super Sent.*, lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.

cual expresa potentemente el poder atractivo y el deseo de la belleza. Esto lo confirma en el *De malo*: los demonios no pecan ni por la carne ni el mundo, sino por amor por su propia belleza[1213]. En el caso de los hombres, su carácter corpóreo y espiritual supone el amor a ambas bellezas. La visión corporal es el principio del amor sensitivo[1214], y la contemplación de la belleza espiritual, principio del amor espiritual[1215]. La belleza espiritual y corporal produce deseo y placer y la fealdad produce vergüenza. La fealdad corpórea puede tolerarse, pero la espiritual siempre avergonzará[1216].Todo hombre ama lo bello, cada uno según su condición: los carnales, lo bello carnal; los espirituales, lo bello espiritual[1217]. Este texto trata la carne en sentido bíblico, como opuesta a lo espiritual. Pero la belleza corpórea es fundamental para el amor en el ser humano. En la amistad, la visión de la belleza de la otra persona acrecienta el amor[1218]. La pasión del amor empieza por la vista, es preservado por ella y se acrecienta con la visión de la belleza del otro. A los amantes es máximamente apetecible verse, por eso prefieren la vista sobre los demás sentidos. Esto lo presenta Santo Tomás específicamente en el caso del amor a una mujer: nadie ama a una mujer si no se deleita primero en su belleza y se alegra en el aspecto de su forma[1219]. Y en ese sentido, mirar insistentemente a una mujer bella, muestra que tenemos el corazón vulnerado por ella[1220].

La atracción de la belleza femenina es tan potente que puede llevar a la codicia y el asesinato: los hombres en tiempos de Moisés asesinaban a sus mujeres por desear tener otras más ricas, jóvenes o bellas[1221]. Este riesgo de caer en inmoralidad por la belleza no es solo respecto de la belleza corpórea, pues también hay «fornicación espiritual»

[1213] Cf. *De malo*, q. 16, a. 2, ad 13.
[1214] Cf. «Nihil amatur nisi bonum et pulchrum. Unde in exterioribus amoribus visio corporalis est causa amoris», *Super Ps.*, 38, n. 1.
[1215] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 2, co.
[1216] Cf. «Ad nonum dicendum, quod erubescentia semper est de turpi; Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur; ita utraque turpitudo erubescentiam parit», *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 6, ad 22.
[1217] Cf. *Super Ps*., 25, n. 5.
[1218] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 9, l. 14, n. 1.
[1219] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 9, l. 5, n. 5.
[1220] «si pulchram mulierem noscrebro viderit inspicere, intelligit cor ab oculis vulneratum», *Catena in Mt*., cap. 15, l. 4.
[1221] Cf. *Catena in Mt*., cap. 19, l. 1.

con la belleza espiritual[1222]. Sin embargo, la belleza corporal de los cuerpos glorificados ya no despertará concupiscencia[1223]. Por último, la belleza física de Cristo, causaba reverencia, porque era una belleza adecuada a su forma divina[1224].

De estos ejemplos se va perfilando que el conocimiento, y particularmente la visión, es fundamental para el amor de la belleza. Lo afirma en el *Comentario a la Ética*: ser placentero a los ojos de otros pertenece a la *ratio* de la belleza[1225]. También expresa un deseo propio del sentido: si los ojos pudiesen pedir, desearían ver bellos colores, y los oídos, sonidos dulces[1226]. El texto paradigmático es la definición nominal de la belleza en la *ST*: cosas bellas son las que vistas causan placer: «quae visa placent». En este pasaje, además, desarrolla el placer propio del sentido respecto de la belleza: el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en lo semejante a sí[1227]. «Placent» presenta una inevitable relación al apetecer, en íntima relación más con el bien y la voluntad que con la *visio* y la *vis cognoscitiva*. Este aspecto específico de la belleza se confirma más adelante en la misma *ST*: el bien aquieta el apetito en general, la belleza aquieta el apetito con su mismo aspecto o aprehensión: *cuius ipsa apprehensio placet*[1228]. Además, ahí particulariza los sentidos más apropiados para la belleza: hay una categorización de los objetos que causan placer al ser conocidos. Santo Tomás analiza el placer causado por los objetos sonoros, visuales, con olor y con sabor. Siguiendo la estructura de funcionamiento del amor: la causa del amor de lo bello, son los objetos bellos. Consideramos objetos bellos los que son visibles y audibles, no los olores ni los sabores, porque se ordenan a los sentidos que son «maxime cognoscitivi» y más «rationes deservientes»: la vista y el oído.

El apetito tiene tres momentos: amor, deseo y placer del bien deseado. Ya vimos que la belleza causa efectos en estas tres dimensiones del apetito. Santo Tomás define el

[1222] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, ad 3.
[1223] Cf. *Catena in Mt.*, cap. 22, l. 3.
[1224] Cf. *Super Ps.*, 44, n.2.
[1225] Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 1, l. 13, n. 10.
[1226] Cf. *Super Ps.*, 36, n. 3. Es un texto original de Orígenes.
[1227] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[1228] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

amor como complacencia con el objeto apetecible, el deseo como el movimiento, y la quietud o gozo es la saciedad con el bien obtenido. El apetito se funda en una proporción, con lo que nuevamente se verifica una dimensión común de la proporción entre el bien y la belleza[1229]. Lo específico del amor de lo bello está en su referencia a la *vis cognoscitiva*.

Un caso particular es el de la *honestas*. Se define como una virtud que hace amar la belleza de la templanza: «per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae»[1230]. Santo Tomás dice que algo es *honestum* en cuanto tiene cierto *decor* producto del ordenamiento de la razón[1231]. Pero luego afirma que la *honestas* misma es bella. La *honestas* y el *decor* de la virtud se identifican. Considera primero su posible distinción, pues parece que la *honestas* refiere al apetito, mientras que *decor* al aspecto[1232], pero luego afirma su identificación: pues lo que mueve el apetito es el bien aprehendido, y si la aprehensión misma es bella, se toma como conveniente y buena, pues lo bello es amado por todos[1233]. En esta identificación, Santo Tomás se distingue de San Alberto, quien las distinguía. La *honestas* termina siendo ella misma una virtud bella, que consiste en amar habitualmente la belleza de la virtud.

Uno de los pasajes más importantes sobre el amor de lo bello está en el *Super Ps*. Santo Tomás expone el deseo del salmista, basado en el texto bíblico: «una cosa he pedido». Desde la confianza de la oración brota la exposición de lo más íntimo del orante: El deseo de habitar la morada divina para «ver el deleite», que Santo Tomás interpreta como el deseo de ver la belleza de Dios. El deseo es uno por la perfección de la causa, dice Santo Tomás. El amor, cuando es perfecto, congrega en una sola dirección todas las fuerzas y las mueve hacia el amado, pues es, según San Agustín, el peso del amante. Y la cosa pesada tiende sin vacilación a una meta. El amor divino hace que todo el hombre tienda a Dios sin vacilación. A esto añade Santo Tomás la intensidad del amor, al cual presenta como un aguijón y un fuego. Y luego, la intención: para ver. Santo

[1229] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 1, co.
[1230] Cf. *ST* II-II, 143, co.
[1231] Cf. *ST*, II-II, q. 145, a. 3, co.
[1232] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, arg. 1.
[1233] Cf *ST* II-II, q. 145, a. 2, ad 1.

Tomás procede a describir lo que se desea ver. Son tres cosas las que naturalmente el hombre desea tener. Primero, las cosas bellas[1234]. Santo Tomás centra su definición de belleza en la formalidad divina: La suma belleza está en Dios mismo, pues la belleza «consistit in» la *formositas*, y Dios es la forma misma que informa todo[1235]. El rol de la forma en este texto es capital: el hombre desea ver la forma de las cosas, y principalmente la forma que informa todo. Este texto, expresa con mucha radicalidad el deseo íntimo de la belleza que tiene el hombre, orientado a las formas de las cosas, pero principalmente a la causa de toda belleza y la belleza suprema, Dios. Las otras dos cosas que desea el hombre son: las cosas deleitables y huir de la tristeza, es decir, la bondad de Dios en la cual se halla el sumo deleite, y la disposición de las cosas, por lo cual es muy deleitable tener la ciencia de todas las cosas del mundo. Este texto presenta una primacía de la belleza sobre el bien y el orden (y la ciencia), que tendría mucho fruto elaborar, pero que Santo Tomás no desarrolla aquí. El núcleo de lo dicho en este texto está ratificado por otros: es imposible ver a Dios y no amarlo[1236], porque todos aman la belleza, y la belleza máxima es Dios. La visión de Dios enciende totalmente el afecto para el amor divino. De la perfecta visión se sigue el perfecto amor. Esta visión es un tipo de unión con Dios, que Santo Tomás describe en otro pasaje como la «gloria fruitionis», unión por la gloria de la fruición[1237], y alegría de los elegidos[1238].

2. Efecto en la *vis cognoscitiva*

En la sección anterior vimos cómo los efectos de la belleza en el apetito se van concentrando en lo relacionado con la *vis cognoscitiva*. Esto es coherente con el momento crucial en que Santo Tomás distinguió el bien y la belleza según la referencia a dicha *vis*. Este efecto es particularmente necesario describirlo, pues la *ratio* de la belleza no se puede distinguir de la del bien si no es por esta referencia. En el hombre,

[1234] Las otras dos cosas deseadas son: segundo, el bien; y tercero, la disposición de las cosas.
[1235] Cf. *Super Ps*., 26, n. 3.
[1236] Cf. *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
[1237] Cf. *Super Rom.*, cap. 1, l. 1.
[1238] Cf. *Comp. th.*, lib. 1, cap. 241, co.

el conocimiento se da en los ámbitos sensorial y racional. Conviene sistematizar ambas dimensiones.

2.1. En los sentidos

La idea aristotélica de que a más bello el objeto, más perfecta la visión, tiene una referencia al conocimiento sensorial, al sentido de la vista. Pero Santo Tomás la suele usar como analogía para expresar otra visión fundamental: la visión beatífica, la visión de la esencia divina. Es decir, es una frase que parte del ámbito sensorial, pero que Santo Tomás la entiende en continuidad con el ámbito intelectual.

La primera vez que se refiere a este texto aristotélico, explica que la aprehensión puede ser causa de deleite en dos sentidos. El primero, respecto de la correspondencia entre la cosa aprehendida y el sujeto que aprehende. Pero esta forma también puede causar tristeza, si es que no hay correspondencia. El segundo, por la aprehensión misma: uno se deleita no por la correspondencia entre el sujeto y lo aprehendido, sino por la aprehensión misma. La aprehensión *per se* no produce tristeza alguna[1239]. Por tanto, la aprehensión *per se* solo produce delectación, y a veces más o menos, dependiendo de si la aprehensión es más perfecta y más acorde con aquello que nos causa placer. Por eso, la visión perfectísima y, por lo tanto, más placentera, es la visión óptimamente dispuesta a lo más bello que puede ser visto[1240]. Esto suprime el subjetivismo estético. La belleza está en el objeto, y su belleza es la causa de la perfección de la visión. Es patente, además, que perfección y belleza están nuevamente vinculados. La operación perfectísima del sentido está óptimamente dispuesta a lo más bello posible. Este texto es muy importante porque indica un deleite propio del conocimiento *per se* que es específico de la belleza[1241].

[1239] «Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere», *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co.
[1240] Cf. *Super Sent*., lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co. Cf. también: *Super Sent*., lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.
[1241] Podría ser de la verdad también, pero en este texto, Santo Tomás refiere solo al de la belleza.

En el *De veritate*, afirma que la felicidad *consistit in* la operación más perfecta. En el caso de las criaturas intelectuales, se trata de la visión más noble del intelecto. La operación perfectísima de la vista es la visión bien dispuesta a lo más bello que puede caer bajo la visión[1242]. La felicidad debe consistir, por tanto, en la visión más noble del intelecto. Se ve que, tanto en los seres puramente intelectuales, como en los seres humanos en su acto más perfecto, la visión beatífica, el deleite propio del conocimiento coincide con su fin último. La perfección del hombre consiste en un acto del intelecto. Santo Tomás añade a esto la distinción de grados de perfección, según dos modos. El primero, según la perfección del inteligible. Así como la visión corporal más bella se obtiene de la contemplación de la cosa más bella, la más perfecta operación del intelecto es cuando intelige al óptimo inteligible[1243]. Nuevamente usa la cita de Aristóteles, esta vez añadiendo que la visión misma es bella. El segundo tipo de gradación de perfección es según el modo o la perfección de entender. Alguno puede conocer mejor o peor el mismo inteligible. Así, el que ve un objeto más bello, goza más que el que ve un objeto menos bello. Y, además, si dos ven el mismo objeto bello, pero uno tiene visión más aguda, este gozará más que el que tiene la visión menos aguda.

En el *De veritate* distingue, como hará en la *ST*, entre el apetito natural (sin aprehensión, como una roca tiende hacia abajo), el apetito sensual y el apetito racional (voluntad). El objeto del apetito sensual la cosa en cuanto conveniente o deleitable, y el de la voluntad el bien absolutamente. La voluntad y la sensualidad son apetitos distintos, pues uno desea el bien mismo, y el otro una cosa buena. El objeto propio de la sensualidad es lo bueno o conveniente para el que siente en dos sentidos: primero, la comida y la bebida es buena para el *esse* mismo del que siente; segundo, un color bello es conveniente a la vista para ver, y un sonido moderado al oído para oir[1244]. Este texto pone en relación la proporción del objeto y la capacidad de proporción del sentido. Santo Tomás negó que los animales sean capaces de aprehender la belleza[1245],

[1242] Cf. *De veritate*, q. 8, a. 1, co.
[1243] Cf. *De veritate*, q. 18, a. 1, co.
[1244] Cf. *De veritate*, q. 25, a. 1, co.
[1245] Cf. *ST* I, q. 91, a. 3, ad 3. También en: *ST* II-II, q. 141, a. 4, ad 3.

por lo que este ejemplo también pone en relación el conocimiento sensorial y el intelectual, aunque no desarrolla esta relación. Los sentidos de los hombres son diferentes a los de los animales, pues en el hombre, se deleitan en lo que se deleita su inteligencia. Pero, por otro lado, la conveniencia entre los sentidos mismos y la belleza está muy explícitamente planteada aquí: la belleza visible es conveniente a la vista y la belleza audible al oído.

En el *Sent. De anima*, trata la ruptura de dicha proporción. Santo Tomás ilustra la relación de proporción entre el sentido y el objeto sensible con un ejemplo del ámbito musical. Si uno pulsa muy fuerte las cuerdas, se destruye la sinfonía y el tono del instrumento, que consiste en una proporción. Del mismo modo, si uno expone el sentido a un objeto que excede el ámbito de percepción del sentido, se destruye la proporción del sentido, y éste se corrompe[1246]. Esta proporción del conocimiento en general, está ejemplificada acá con la proporción propia de la belleza musical.

En la *ST*, las referencias al conocimiento sensorial serán fundamentales para definir la belleza en su orientación a la *vis cognoscitiva*[1247], pues añaden algo que esta definición no tuvo en el *In De div. nom.*: un desarrollo que la fundamente[1248]. Es notable que en este pasaje define la proporción de la belleza como la proporción entre el sentido y la cosa, y hace una referencia al conocimiento sensorial en general: el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí. Esto es muy importante porque destaca el placer propio de la belleza: el placer de la *vis* cognoscitiva que descubre en la proporción del objeto conocido algo semejante a sí. Luego, a partir del sentido, generaliza a todo conocimiento: «Nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva». Señala así una característica propia de todo conocimiento, pero aplicada específicamente al conocimiento de la belleza: la proporción entre la *vis* cognoscitiva y lo conocido, y el conocimiento como la asimilación de la forma. Este es un texto fundamental, además, porque elabora lo dicho en su *In De div. nom.*, a partir de una

[1246] Cf. *Sent. De anima*, lib. 2, l. 24, n. 6.
[1247] Cf. *ST* I, q. 5, a. 4, ad 1.
[1248] Tuvo una argumentación «negativa»: la consonancia y la *claritas*, habitualmente asignados a la belleza, son también propias de la *ratio* del bien. Por lo tanto, la diferencia tiene que estar en otro lado.

exposición del conocimiento que tiene inspiración en la epistemología aristotélica: los sentidos como proporción y el placer que las cosas proporcionadas causan en ellos. Esto marca una diferencia importante con Alberto Magno en la manera de entender el conocimiento de la belleza, que fue expuesto en su comentario a partir de las procesiones divinas en la mente: luz (verdad), belleza, bondad.

Según Eco, este pasaje marca un hito en el pensamiento de Santo Tomás, pues evita una supuesta excesiva objetivización de la belleza: con esta frase le dio un énfasis orientado a la subjetividad[1249]. Como vimos, Eco, por su modo de traducir «consistit in», dio a su interpretación de este pasaje una carga excesiva: para él, la belleza está principalmente en la proporción entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Sin embargo, este énfasis no corresponde a la manera de entender la proporción en la belleza en la totalidad de la doctrina de Santo Tomás.

En el otro pasaje de la *ST* en que Santo Tomás trata este problema, pone el núcleo de lo propio de la belleza nuevamente en la referencia de lo bello a la *vis cognoscitiva*, pero desde el aquietamiento del apetito. Lo bueno es lo que todos apetecen y lo que se sacia el apetito. Sin salir del ámbito del apetito, introduce el aspecto específico de lo bello: pertenece a la *ratio* de bello ser aquello en cuyo aspecto o conocimiento se aquieta el apetito. Este es el núcleo de la distinción, en la cual también se incluye la saciedad, y una expresión muy semejante a «quae visa placent»: «pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet»[1250]. Es la aprehensión misma la que causa placer. El «ipsa» aquí hace referencia a lo mismo que fue planteado en la aprehensión

[1249] «At this point we should be able to give a sharper reading of the sentence "pulchra sunt quae visa placent" ("those things are beautiful which please when they are seen"). It is no accident that it should appear as something novel, disconcerting, and unusual in the context of Scholastic language; it can undoubtedly be seen as a bold attempt to counter an excessively objectivist conception of beauty which obscured its true nature. But the fact remains that in solving one problem this expression created others. Aquinas relegated it to a *responsio* (*ST*, I, 5, 4 ad 1), throwning it out casually as if it were totally plausible and a foregone conclusion ("pulchra *enim* dicuntur quae visa placent"; emphasis added). But it can come to seem imprecise or profoundly allusive, or cleverly elliptical. We may even be inclined to the view that Aquinas himself gave no great weight to it and threw the remark out lightly. But even if this were so, it would acquire importance in the context of his system as a whole», Eco, *The Aesthetics*…, p. 55.

[1250] *ST* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

«per se» expuesta en el *Super Sent.* De modo semejante al pasaje anterior, una vez expresada la *ratio* propia de la belleza, Santo Tomás desarrolla lo dicho con referencia a los sentidos: según Tomás, se dice «cosas visibles bellas» y «sonidos bellos», y no «olores bellos» o «sabores bellos», porque la vista y el oído son «maxime cognoscitivi» y son «rationi deservientes»[1251]. Pero esta constatación no recibe explicación por parte de Santo Tomás: no sabemos por qué la vista y el oído sí permiten conocer la belleza, y aparentemente los otros sentidos no. Por otro lado, tampoco se ilustra la manera cómo en el conocimiento estético se da el paso de los sentidos a la razón y/o inteligencia.

La continuidad entre sentidos e intelecto respecto de la belleza está expresada en distintos pasajes, como hemos visto: los ojos desean bellos olores y los oídos dulces sonidos[1252]. Y tanto para el amor a una mujer como en el amor de la amistad, el placer que causa a la vista la belleza del otro es fundamental[1253]. Y por eso la belleza corporal es un añadido a la felicidad, porque te vuelve agradable a los ojos de otros, lo cual corresponde a la *ratio* de la belleza[1254]. Sin embargo, este tema: el rol de los sentidos en el conocimiento de la belleza, que ha sido identificado como intelectual, no está descrito en la obra de Santo Tomás[1255].

2.2. En la razón/intelecto

En tres pasajes indica Santo Tomás que la belleza es algo que se conoce con el intelecto, y, además, que, por eso mismo, los animales no conocen la belleza, pero el hombre sí. Con esto se indica que el conocimiento sensorial por sí mismo no percibe la belleza, aunque se haya expresado de ese modo, aunque, en el caso del hombre,

---

[1251] Aristóteles también afirmaba que la vista era el sentido más amado porque más cantidad de información (conocimiento) ofrecía, y verificaba en el amor a la vista la verdad de que naturalmente nos gusta conocer.
[1252] Cf. *Super Ps*., 36, n. 3.
[1253] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 9, l. 14, n. 1.
[1254] Cf. *Sent. Ethic*., lib. 1, l. 13, n. 10.
[1255] Maritain insiste en esto: «Este problema de la percepción de lo bello por la inteligencia que usa de los sentidos como de instrumentos merecería un análisis más profundo, que muy raras veces, a nuestro parecer, ha tentado la sutileza de los filósofos», Maritain, *Arte y Escolástica…*, p. 163, nota 56.

queda claro que es a través del conocimiento sensorial como la inteligencia percibe la belleza.

En dos pasajes, y explícitamente comparando al hombre con los animales, afirma Santo Tomás la exclusividad del hombre respecto del conocimiento estético, por ser un conocimiento intelectual, además de gratuito. El primero es cuando reflexiona sobre la postura erguida del hombre, la cual muestra su estatus único. La cabeza erguida y la concentración de los sentidos en ella muestran que está principalmente dispuesta para conocer lo inteligible y llegar a la verdad. En los animales los sentidos son para deleitarse en torno al alimento y lo sexual. En el hombre, en cambio, son también para el puro conocimiento. Solo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Esto supone el conocimiento intelectual: el hombre conoce las cosas celestes y terrestres para, de todo lo intelegido, conocer la verdad[1256]. Además, define la vista como el más sutil de los sentidos, que muestra muchas diferencias. Esto es muy importante pues afirma que los sentidos humanos son cualitativamente distintos a los de los animales. Su signo es el conocimiento de la verdad. En otro pasaje, al hablar de la templanza, señala Santo Tomás que los animales se deleitan en cosas para conservar la naturaleza. Sin embargo, los hombres se deleitan también en cosas que van más allá de eso, como el sonido bien armonizado[1257].

En un tercer pasaje lo dice de manera menos explícita, pero añade unas consideraciones de mucho valor. Santo Tomás discute qué se debe hacer cuando, en la percepción sensorial, algo es percibido como dulce por algunos y amargo por otros. La respuesta es que hay que tomar a los sanos por medida. La parte relevante de este pasaje respecto de la belleza es que luego transfiere este criterio del conocimiento sensorial a lo percibido por el intelecto, dentro de lo cual pone la belleza: lo que es evidente en la cognición de los sentidos, se dice similarmente del bien y del mal, de lo bello y feo, y de modo semejante de todas las cosas que son conocidas por el

[1256] Cf. «solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam», *ST* I, q. 91, a. 3, ad 3.
[1257] Cf. *ST* II-II, q. 141, a. 4, ad 3.

intelecto[1258]. Pone un ejemplo explícito, aunque no de la belleza, sino del bien, pero que se puede aplicar igualmente a la belleza: si alguien ve según el intelecto una cosa como buena y otros como mala, debe prevalecer el juicio de aquellos en que no hay alguna corrupción según el intelecto, por una costumbre o una afección perversa o algo semejante. Es decir, también la percepción estética de un individuo puede estar distorsionada, y porque a alguien algo le parezca bello, no necesariamente lo es. La afirmación de que la belleza se percibe por el intelecto es explícita aquí, y está contrastada con las percepciones puramente sensoriales. Este pasaje también descarta una interpretación subjetivista de la percepción estética. El «quae visa placent» no es subjetivista por hacer referencia a los efectos en un sujeto cognoscente, sino que está referido a una «recta ratio» y una «recta perceptio», indicadas aquí. El sentido mismo tiene una «debita proportio» consigo mismo indicada por el sentido sano. Este pasaje, además, tiene un valor adicional: contiene en germen una reflexión respecto de la formación del gusto estético. Lo dicho aquí se confirma en otro pasaje en que presenta la necesidad de cierta disposición moral para el conocimiento de la belleza: al menos la belleza de Dios, no se puede ver sin corazón puro[1259]: Si no limpias el cristal de tu intelecto por medio de las obras, la deseada belleza no aparece.

El conocimiento intelectual de la belleza se ratifica en la afirmación de la percepción de la belleza propia de la *honestas*, que es una belleza espiritual: la percepción de la proporción de los actos y palabras según la recta *ratio* de la razón, es una percepción intelectual de una proporción inmaterial[1260].

En las afirmaciones sobre el fin último del hombre, que para Santo Tomás es la visión divina, es mucho más explícita la percepción intelectual de la belleza incorpórea. Santo Tomás usa con frecuencia un pasaje bíblico para analogar esta visión: «verán al rey en su belleza», que se refiere a la visión de la gloria de Dios[1261]. Los santos verán la gloria de la naturaleza divina. Pero Santo Tomás expresa esto de modo más técnico: lo

[1258] Cf. *In Metaph.*, lib. 11, l. 6, n. 6-7.
[1259] Cf. *Catena in Lc*., cap. 24, l. 2.
[1260] Cf. *ST* II-II, q. 145, a. 2, ad 1.
[1261] Cf. *Super Io.*, cap. 17, l. 6.

primero que uno desea en la visión de Dios es la belleza[1262], por su *formositas* eminente. Además, se desean dos cosas: la bondad de Dios y la disposición de las cosas. Aquí queda reafirmado el carácter de causa formal de la belleza. El conocimiento está radicalmente orientado a la forma. Y el conocimiento supremo se ordena a la forma suprema que informa todas las cosas. Aquí forma y belleza se identifican en la expresión *formositas*. Dado que a más bello el objeto, más perfecta la visión, no hay acto más perfecto que la contemplación del ser más bello: Dios. Esta visión además está intrínsecamente ligada al amor: es imposible ver a Dios y no amarlo[1263], pues todo lo bello es amado.

El conocimiento de lo bello, es bello él mismo: la visión corporal más bella es la que se orienta al objeto más bello posible[1264]. Por eso, afirma Santo Tomás que la máxima belleza de la naturaleza humana *consistit in* el esplendor de la ciencia: «maxima pulchritudo humanae naturae *consistit in* splendore scientiae»[1265]. Es decir, en la visión del objeto más bello posible, Dios, alcanza el hombre su máxima belleza. En esto consiste para el hombre su manera propia de «imitación de la belleza divina», que, según Santo Tomás, es el motivo por el que todo fue creado.

Lo expresa también de otro modo: la belleza está esencialmente y *per se* en la vida contemplativa, pues es un acto de la razón, a la cual conviene esencialmente la luz manifestante (*claritas*) y el ordenar las cosas según la debida proporción: si el conocimiento es una asimilación de lo semejante: es en el conocimiento de la belleza donde la razón esencialmente se reconoce a sí misma. Es por eso que lo que más desea el hombre es conocer la belleza divina: la razón infinita que es luz y ordenamiento infinitos. La belleza de la vida moral participa de esta belleza y se ordena a ella.

[1262] Cf. *Super Ps*., 26, n. 3.
[1263] Cf. *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
[1264] «sicut et pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium». *De veritate*, q. 18, a. 1, co.
[1265] Cf. *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.

2.3. En el conocimiento angélico

Del conocimiento angélico de la belleza tenemos tres pasajes. El más importante es en el que reflexiona sobre la palabra «querubín»[1266], la cual, según Santo Tomás, indica cierta sobreabundancia de ciencia, que él llama «plenitud de ciencia». Esta consiste en la perfecta visión de Dios, la recepción plena de la *claritas* divina, y la contemplación, en el mismo Dios, de la belleza del orden de las cosas que derivan de Él[1267]. La riqueza de una consideración así es enorme, aunque no existe desarrollo en este pasaje o en otros. Aquí la visión es de la *claritas* divina, pero dicha *claritas* está íntimamente ligada al orden de las cosas que derivan de ella. Además, se emplea el término «contemplar», que podría indicar un elemento para el desarrollo de una doctrina del conocimiento estético[1268]. Queda por descontado que la vocación última del hombre es a una visión semejante.

Los otros dos pasajes relacionados al conocimiento angélico de la belleza refieren al conocimiento de su propia belleza, y tienen índole moral, pues tratan la causa del primer pecado. El primer pecado del ángel fue por la consideración de su propia belleza[1269]. En el *De malo*, indica Santo Tomás que hay tres modos de inducir al pecado: el diablo que persuade, y el mundo y la carne, que atraen. El demonio no fue persuadido por otro, ni atraído por la carne –la cual no tiene- ni por las cosas sensibles del mundo, las cuales no necesita. Fue atraídos por la belleza de su naturaleza. Aquí no se habla del conocimiento, pero de la atracción, que lo supone[1270].

La diferencia entre el conocimiento angélico y el humano está en la participación de los sentidos y el discurso racional. Pero, por otro lado, el conocimiento angélico es una especie de paradigma del conocimiento humano, en cuanto que comparte el carácter

[1266] Ya había indicado que «serafín» significa sobreabundancia de caridad, y su nombre significa «ardor» o «incendio». Se le aplican las cualidades del fuego.
[1267] Cf. *ST* I, q. 108 a. 5, ad 5.
[1268] «Contemplar» es el acto de la vida contemplativa, que es el fin del hombre. En otro pasaje está vinculado a la verdad. Aquí está presentado el problema de la relación entre belleza y verdad. «Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis», *ST* II-II, q. 180, a. 2, co.
[1269] «quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit», *Super Sent*., lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.
[1270] Cf. *De malo*, q. 16, a. 2, ad 13.

de sujeto cognoscente intelectual creado. Además, la visión beatífica y el conocimiento angélico están íntimamente emparentados. Lamentablemente, no hay desarrollo de Santo Tomás sobre la semejanza y diferencia entre el conocimiento angélico y humano de la belleza.

2.4. En el conocimiento divino

No corresponde hablar de «efectos» en Dios. Pero sí es fundamental articular la manera como Dios conoce su propia belleza, según Santo Tomás.

Dios significa ver[1271]. Ve su propia esencia, la cual es belleza: El es la esencia misma de la belleza y bondad[1272]. Su misma esencia es *decor* y su *decor* es *claritas* y verdad, pureza y simplicidad, y perfección[1273]. Además, la belleza de Dios es luz[1274] y es la máxima *formositas*[1275]. Allí está descrito el máximo conocimiento de la mayor belleza posible, pues solo Dios conoce perfectamente su propia esencia bella.

Por otro lado, en el esquema trinitario, el Hijo es la imagen (engendrada, no creada) de su propia visión, y por eso es *splendor* de luz, y en ese sentido, visión de sí mismo. La primera afirmación sistemática de Santo Tomás sobre la belleza deriva de la consideración de la belleza del Hijo, el cual es la belleza perfectísima. Para explicarla, indica que el *splendor* del Hijo expresa su verdad, pues la verdad tiene *ratio* de *splendor*[1276]. Es importante que relacione la belleza a la verdad, pues desde la tradición de Dionisio la identidad de la belleza ha sido desarrollada más con el bien. Según Aertsen, se relaciona la belleza a la verdad y no al bien, porque la tradición doctrinal que relaciona al Hijo con la *species*, llevó a relacionar al Hijo con la verdad. El Bien está relacionado al Espíritu Santo, por eso, la belleza en el Hijo está relacionada a la

[1271] «nam Theos, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre», *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 44, n. 10.
[1272] Cf. *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.
[1273] Cf. «ipsa essentia eius est decor», *Super Iob*, cap. 40.
[1274] Cf. «Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux», *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.
[1275] «Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit, Deus autem est ipsa forma informans omnia», *Super Ps.*, 26, n. 3.
[1276] *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.

claritas que corresponde a la Palabra. Y, por otro lado, la *claritas* misma está ligada a la verdad[1277].

Este *splendor* que es el Hijo, es además el arte del Padre[1278]: tiene las *rationes* de todas las cosas[1279]. En palabras de Boecio: en su mente bella está todo el mundo bello[1280]. Y como dice Santo Tomás en el *De veritate*, Dios es la verdad de todo como artista[1281]. El Hijo es también sabiduría: en Él está la sabiduría que se expresa en la belleza del mundo[1282]: su sabiduría ordena todo armónicamente[1283]. Obra por amor a sí mismo. Posee la belleza perfecta y obra para comunicar su semejanza[1284]. Pues nadie forma algo sino por bello y todo ha sido hecho para imitar la belleza divina. En Él, que es el intelecto perfecto, está lo propio de la razón: manifestar la luz y ordenar proporcionadamente[1285]. Es por esto que Él es la causa de la consonancia y *claritas* de todo. Dios, causa de toda *claritas* y proportio, obra para entregar por participación aquello que posee perfectamente. Es causa así de la *duplex proportio* del universo, y de la proporción y el *esse* (*claritas*) de todas las cosas.

[1277] «The emphasis on the cognitive aspect leads to a shift of the place of beauty, namely, in the direction of "truth". Its closer connection with the true is reinforced by two factors. The first of these is the doctrinal tradition which, together with pseudo-Dionysius, conditioned Thomas's discussion of the beautiful, that is, the appropriation of species or beauty to the second Person of the Trinity in Hilary of Poitiers. This appropriation suggested the closeness of beauty and truth, for the property "truth" is attributed to the Son by medieval thinkers […]. When Thomas deals with the appropriation of species to the Son he adduces as an objection the fact that, according to Dionysius, the beautiful and the good include one another. […] The notion of *claritas* is the second factor that reinforces the connection of the beautiful to the true, for "clarity" is identified by Thomas with "truth" and the knowability of things. It is described as "light". The mark of light, both physical and spiritual, is that it makes things visible. It has the property of clarification (*manifestation*)», Aertsen, *Medieval Philosophy…*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 357.

[1278] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8, co.

[1279] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

[1280] Cf. *Super Sent*., lib. 2, pr.

[1281] Cf. «res naturales [..] sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis», *De veritate*, q. 1, a. 2, co.

[1282] Cf. *Super Io*., cap. 1, l. 4.

[1283] Cf. *In De div. nom.*, n. 59. También: «Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam; et dicit quod ex Deo est *omnis sapientia*. Et quia sapientis est ordinare, subiungit: et *omnis ordo* et *omnis harmonia*, quae est convenientia ordinis». *In De div. nom.*, n. 650.

[1284] Cf. *In De div. nom.*, n. 352.

[1285] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

VI. Causas de la belleza

En el paradigma teocéntrico de la exposición de *De div. nom.* de Dionisio, Dios es causa de toda belleza en cuanto transmite la *claritas* y la consonancia a todas las cosas, las convoca, y las congrega. En Dios, además, la *pulchritudo*, que es la belleza esencial, y el *pulchrum*, que es el sujeto participante de la belleza esencial, se identifican. Por eso Él es el *Superpulchrum*: sujeto de la máxima y perfectísima belleza, más allá de toda belleza creada. En la belleza participada conocemos la naturaleza de la belleza, y esta se la atribuimos perfectamente y eminentemente a Dios, fuente de toda belleza.

San Alberto sigue de cerca este paradigma, pero destacando la belleza abstracta, al modo de una idea platónica, que él llama *natura pulchritudinis in universali*. Esta belleza abstracta, es común a todas las cosas bellas como su forma. En Dios, coexisten perfectamente la *pulchritudo*, naturaleza perfecta por su simpleza, pero abstracta, y el *pulchrum*, que añade la perfección de la concreción, la existencia. Es el único caso de una concreción perfecta de la belleza, sin defecto. La *ratio* de esta *pulchritudo*, es el *splendor* de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia, el convocar, elemento de la belleza que comparte con el bien, y el congregar, elemento de la forma cuya belleza posee de modo propio (pues la belleza congrega de distinto modo que el bien). Cualquier ente que participa de esta forma, tiene todos los rasgos indicados aquí, es *pulchrum*, sujeto que participa de la belleza. En este sentido, esta forma, la *pulchritudo*, es la causa de la belleza de todas las cosas[1286]. Este modo neoplatónico de concebir la causalidad de la belleza no será rastreable en la obra de Santo Tomás, quien nunca desarrolla la belleza *in universali*. En él la identificación de la belleza y lo bello en Dios parece resolver la situación ontológica de la «belleza universal» definitivamente. Es por eso que en su mismo *In De div. nom.* no se le verá mencionar una belleza abstracta, ni esto aparecerá en el resto de su obra.

[1286] «Dionysius hic loquitur de natura pulchritudinis in universali, quae est communis omnibus pulchris ut forma eorum in quibus recipitur», Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 75.

La primera vez que Santo Tomás trata de cierto modo la causalidad de la belleza, es al considerar la presencia de grados de belleza en los entes creados, en el *Super Sent*. Dicha gradación es argumento para plantear la necesidad de una belleza eminente: la belleza divina[1287]. Sin embargo, esta argumentación es válida para cualquier perfección que tenga más o menos: no presenta la causalidad específica de la belleza.

Santo Tomás atribuye más específicamente esta causalidad a la sabiduría: de ella depende el ornato, la disposición de las cosas[1288]. Esta idea está sustentada por una cita de Boecio que refiere a la mente bellísima de Dios que creó un mundo bello[1289]. Santo Tomás ratifica esto al tratar los efectos específicos del poder, la bondad y la sabiduría divinas: el efecto asignado a la sabiduría es la belleza: de ella procede el *decor*[1290]. Dado que define *decor* como resultante de la forma y la proporción de las partes, estos atributos son efectos de una sabiduría. En este caso, la sabiduría divina.

En el *In De div. nom.* es evidente que Dios es la causa de la belleza. Es la premisa del texto, pues se trata de una obra que explora los nombres divinos, y «belleza» es uno de ellos. En el pasaje central del texto, donde Dionisio propone que la belleza es *claritas*, consonancia y que convoca y congrega, hay también una descripción de cómo sucede esta causalidad, concentrado en la *claritas* y presentando a Dios como una fuente de luz que embellece todo. El comentario de Santo Tomás a este pasaje está cargado de referencias a términos que usa Dionisio, pero la manera como explica dicho proceso es consistente con su doctrina. Dios es fuente de toda luz, y «las transmisiones de los rayos pulcríficos divinos» hacia los entes creados, que provienen de la belleza divina, y vuelven bellos los entes particulares[1291], deben entenderse como participaciones de la semejanza divina. Esto lo confirmará cuando presente la belleza como causa final: todo fue creado para imitar la belleza divina. Además, expresa esto

[1287] Cf. *Super Sent*., lib. 1, d. 3, q. 1, pr.
[1288] Cf. *Super Sent*., lib. 2, pr.
[1289] De hac etiam pulchritudine Boetius dicit: *mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse…*», citado allí mismo por el propio Santo Tomás. Este texto también lo usó San Alberto en su propio comentario a *De div. nom*.
[1290] Cf. *Super Sent*., lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, co.
[1291] «cum fulgore immittens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones», Dionisio, *De div. nom*., n. 135.

de modo más preciso: asigna a la forma ser la portadora de esta *claritas* divina, que, además, otorga el *esse*, y, por otro lado, Santo Tomás corrobora lo dicho por Dionisio respecto de la consonancia: Dios es la causa de la consonancia de las cosas, en la medida que causa la *duplex consonantia*: llama a todas las cosas como fin último, y ordena todas las cosas entre sí. Es decir, todas las cosas tienen una proporción radical con su fin último, y otra proporción radical que fundamenta su relación con todas las otras cosas. Pero también lo expresa de un modo quizás más fundamental aún: toda relación con una unidad procede de la belleza divina: toda unión de una cosa con otra[1292], que es la definición que Santo Tomás propone de consonancia, procede de la consonancia divina[1293].

En la *ST* dos textos son fundamentales para considerar las causas de la belleza. En primer lugar, una causa que ya ha sido expresada: la sabiduría divina. Pero además expresa en qué sentido. La sabiduría se expresa en el orden de las criaturas. En las cosas en que hay solo distinción material no hay orden[1294], mientras que en toda otra distinción no material siempre hay orden, que expresa la acción de una inteligencia, una sabiduría. El orden de la belleza asignado a la sabiduría es una constante en el Aquinate.

Pero un pasaje fundamental, en el que Santo Tomás expresa radicalmente la causalidad de la belleza, es el texto en que indica dónde está la belleza *essentialiter* y *per se*: está en la razón. Es un texto particularmente relevante si consideramos que en la misma *ST* Santo Tomás identificó la belleza espiritual con la *honestas*, que es constitutiva de la virtud. En este texto, Santo Tomás dice que la belleza de las virtudes, sin embargo, es participada. En cambio, la belleza de la vida contemplativa es esencial, por ser un acto

[1292] «et universaliter omnes creaturae, quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri», *In De div. nom.*, n. 349.
[1293] Añade Andereggen: «la belleza atrae, y así la primera causalidad de la Belleza divina es la atracción que produce en las cosas su primera proporción, consonancia o medida, que es la que tienen respecto de su fin. de este modo la Belleza divina es causa de la dimensión existención más profunda de las realidades, así como lo era de su más profunda dimensión esencial a través de la claridad», Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás…*, p. 158.
[1294] Santo Tomás explicó que muchos cuchillos surgen de una sola forma, pero no hay orden entre ellos.

de la razón. Este texto aporta, además, la explicación de esta causalidad: la razón causa la belleza porque ella porta sus rasgos esenciales: tanto la *claritas* como la proporción se encuentran radicalmente en la razón, pues a la razón le corresponde la *lumen manifestans*, y, además, la razón es la que ordena la proporción debida en las cosas[1295]. Así Santo Tomás destaca a la vez el lugar de la belleza esencial y su causalidad: la belleza está esencialmente en la razón y procede de ella.

Esto sucede eminentemente en Dios. Los textos trinitarios sobre la belleza del Hijo expresan esto de modo extraordinario, como hemos podido percibir en la exposición de la manera como Dios conoce su propia belleza y la belleza del mundo. En el origen de la belleza hay una inteligencia que resplandece: es el esplendor de un intelecto que se expresa a sí mismo, la *claritas* de la belleza, que le corresponde al Hijo en cuanto que es verbo, como luz: *splendor intellectus*. En la Trinidad, el Hijo se presenta como el paradigma perfecto de este *splendor* intelectual. El Hijo es belleza en cuanto manifestación del intelecto del Padre: es luz de luz. El Hijo siendo el Verbo perfecto del Padre, es este intelecto en acto, este *splendor* de la luz. Este es un primer momento del *splendor* divino que es constitutivo de su belleza. Pero, además, en ese *splendor* divino están las *rationes* de todas las cosas, que constituirán la belleza particular de cada ente. El Hijo es el arte divino y su *splendor* constituye el *esse* de cada ente particular, según su forma. El Hijo es la *claritas* de todas las cosas: toda belleza tiene la *claritas* cuyo origen es esta luz. Esta idea se presentó con la imagen de los rayos pucríficos en el *Comentario de los Nombres Divinos*: toda forma es un rayo del esplendor intelectual divino. Además, el Hijo es el primer orden divino, el de la relación entre Personas, expresado en el término «imagen», que expresa la consonancia e integridad perfecta, al tener la relación de proporción de igualdad con el Padre y al poseer la plena naturaleza divina. Siendo el Hijo la sabiduría divina, es el origen de todo orden («sapientis est ordinare»[1296]). Siendo el arte de Dios, en el están las *rationes* de todas las cosas creadas, pues Dios es máxima *formositas*: la forma que informa todas las cosas. Dios crea por amor a su propia belleza, y crea para que todas

[1295] Cf. *ST* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.
[1296] Cf. *ST* II-II, q. 45, a. 5, arg. 2. Es una expresión frecuente de Santo Tomás.

las cosas imiten su belleza, cada una según su propia *ratio*. Si la belleza está esencialmente en la razón y es causada por ella, el intelecto divino es lugar eminente de la belleza y causa de toda belleza.

PARTE V. CONCLUSIONES

Muchos de los estudiosos e intérpretes de la belleza en Tomás de Aquino han tomado algunos de sus textos y han querido presentar la doctrina tomista acerca de ella, ya sea completándola con otros aspectos de la doctrina de Santo Tomás[1297], o con interpretaciones y desarrollos propios. Este trabajo más bien se ha planteado, antes que «completarla» o desarrollarla, buscarla en todos los pasajes relevantes, estudiarla al detalle en sus textos mismos, y luego recogerla de modo sistematizado. Esto me parecía fundamental, pues veía que, en muchos de los intentos de presentar la doctrina de la belleza tomista había equívocos o conclusiones apresuradas, por la falta de este trabajo previo.

Para concluir, presentaré algunos aspectos que considero fundamentales del trabajo realizado.

1. Se ha confirmado que el concepto de la belleza no está expuesto de modo sistemático en la obra de Santo Tomás. La asistematicidad queda muy clara cuando se compara con San Alberto, cuyo *Super De div. nom.* es un auténtico tratado de estética, orgánico y comprehensivo, en el que hace una definición lo más completa posible de la belleza, y en el que trata sistemáticamente los distintos problemas que la definición de belleza ofrece. No hay esto en Santo Tomás, ni siquiera en su propio *In De div. nom.*, que, aunque tiene dos capítulos dedicados al tema, no está concebido como un tratado sobre estética. Las ideas sobre la belleza del Aquinate están presentadas de modo puntual y disperso a lo largo de su obra. Por eso, el trabajo de recoger todos sus textos importantes y realizar una sistematización es fundamental para tener conocimiento completo, integral, y equilibrado de su doctrina.

2. Si bien la belleza no tiene un lugar propio en ninguna de las sistematizaciones de Santo Tomás, pues estructuró sus obras con otros intereses principales, la mente del

[1297] «If parts of it are missing because not explicitly stated, it can be completed nonetheless through the relations and connections which belong to the system as a whole», Eco, *The Aesthetics*…, p. 202.

Aquinate tenía una síntesis teológica y filosófica notable que incluía una noción de belleza, integrada en su pensamiento total. Esta noción salía a la luz cada vez que el contexto se lo exigía, pero exponía de dicho concepto principalmente lo que era exigido por el tema principal, por lo que muchas veces destacaba solamente un rasgo o aspecto de la belleza. Este concepto de belleza, además, se fue perfeccionando y enriqueciendo a lo largo de su obra.

3. Para recoger y determinar la doctrina explícita de Santo Tomás sobre la belleza, era preciso una metodología segura: exhaustividad en la búsqueda de pasajes relacionados a la belleza, perspectiva cronológica, consideración del contexto y el valor de cada pasaje, y destacar, en cada texto comentado, el elemento de la *ratio* que Santo Tomás presenta y su relación con el tema principal. Recién realizado esto se podía exponer de modo ordenado lo que Santo Tomás había expuesto de modo fragmentario, y así volver evidente al lector esta doctrina.

4. Ha sido muy importante el análisis, tanto de los términos latinos propios, como de los modos de definición de Santo Tomás. La terminología sobre la belleza es rica y tiene múltiples matices. Ha sido también muy importante entender el modo contextualizado de definir de Santo Tomás, la riqueza y flexibilidad de sus definiciones, y particularmente su uso de la expresión «consistit in». También hemos podido situar mejor la conocida definición «quae visa placent» al interior de la totalidad de su doctrina.

5. La perspectiva cronológica nos ha permitido ver temas constantes y temas que evolucionan en la doctrina de la belleza de Santo Tomás.

6. Tomar como punto de partida del recorrido cronológico el texto de San Alberto Magno ha sido un recurso particularmente valioso para entender la doctrina de Santo Tomás. No solo permitió conocer mejor el origen de ciertos elementos de su doctrina, sino también destacar con mayor precisión sus elementos propios, o influidos por otros autores.

7. Un estudio detenido del *In De div. nom.* con la metodología indicada ha sido fundamental para precisar su valor, discutido por unos autores, enfatizado en exceso por otros. Ciertos temas y cierta terminología dependen fuertemente de Dionisio y Santo Tomás no los presenta ni antes ni después en su propia obra, por lo que no deben ser considerados doctrina tomista. Otros temas, en cambio, son coherentes con pasajes previos y futuros de su obra, y se expresan nítidamente y en términos propios en este comentario. Además, este texto presenta algunos pasajes que son imprescindibles para comprender su doctrina de la belleza.

8. La sistematización de los pasajes puntuales y dispersos permite percibir la riqueza y amplitud de la doctrina de la belleza de Santo Tomás, su notable coherencia y pocas tensiones interiores. La consolidación temática arroja una auténtica doctrina de la proporción, de la integridad, de la perfección, etc., en la belleza según Santo Tomás. Hemos hecho una exposición concentrada y sin desarrollos, fundada en los textos de Santo Tomás, del modo más ordenado y orgánico posible, con unas breves intervenciones para destacar algún punto que consideramos fundamental. Esta sistematización despeja la posible impresión de pobreza doctrinal sobre la belleza en Santo Tomás. Además, este trabajo se ofrece como una herramienta útil para quien quiera interpretar a Santo Tomás, que podrá tomar esta sistematización como punto de partida seguro para su propia elaboración.

9. Encabezamos el inicio de la tesis con una frase de Dostoievsky, quien nos advertía sobre la dificultad de definir la belleza. Corresponde preguntarnos si lo hemos logrado. Se percibe, en el esfuerzo realizado por Santo Tomás, la dificultad de alcanzar dicha definición. Tras detectar y describir la belleza en múltiples ámbitos, caracterizarla en sus diferentes instancias, aproximarnos a ella desde diferentes perspectivas, hemos alcanzado elementos fundamentales para su comprensión. Pero descritas sus condiciones esenciales, su lugar en la forma, su relación con la participación y la proporcionalidad, vemos que permanece el problema de su identidad con el bien. Aparentemente, en el caso de la belleza, no basta la definición esencial. Santo Tomás propone precisar la definición de la belleza distinguiéndola del bien por la referencia a la *vis cognoscitiva*. Pero dicha distinción también presenta también sus dificultades.

Al tratar la identidad entre *honestas* y *decor*, Santo Tomás usa la misma definición de su *ratio* propia, que la distinguía del bien, para mostrar su identidad. Usa precisamente la referencia al placer que causa su conocimiento («quae visa placent»), que antes sirvió para distinguir bien y belleza, para mostrar la identidad entre la *honestas* y belleza espiritual: en la percepción de esta belleza, se identifica con el bien. Por otro lado, queda claro que, si el rasgo definitorio de la belleza está en su referencia a la *vis cognoscitiva*, y el conocimiento de la belleza es propiamente intelectual, discernir su relación con la verdad sería una tarea que daría muchas luces para ubicarla en su lugar propio. Pero Santo Tomás no realizó esta tarea: es un asunto pendiente en su doctrina de la belleza. Se podría decir que, a pesar de todo lo conseguido, el problema queda abierto, la definición queda aún inacabada. Por otro lado, reconocer que no es posible hacer una definición esencial de la belleza, reconocer la dificultad de discernirla del bien, apunta hacia su posible trascendentalidad, puesto que los trascendentales no se definen, en sentido de género y diferencia específica. Puede ser que la presentación de esta dificultad en la reflexión de Santo Tomás, con todos sus detalles y desarrollos, ofrezca luces para enriquecer la reflexión sobre dicha trascendentalidad.

10. La sistematización se ha realizado con los textos en que Santo Tomás trata explícitamente la belleza. La riqueza de dicha doctrina es evidente, pero quedan aspectos que se podrían desarrollar. Una tarea que en algunos casos realicé de modo muy puntual es la de relacionar la doctrina explícita de la belleza con otros temas de la metafísica tomista que no están presentes en los pasajes dedicados a la belleza. Esta tarea se puede seguir realizando con presumibles excelentes resultados: intentar reconstruir la posible respuesta que el mismo Santo Tomás habría elaborado, a partir de su propia metafísica, a repreguntas sobre aspectos no explicitados por él en los textos en los que trata la belleza. Algunos temas por desarrollar son los siguientes:

1) La relación entre su doctrina de la luz (*lux, lumen, splendor, claritas*) -tanto en términos metafísicos (*claritas* y *esse*) como epistemológicos- y la doctrina de la belleza. La relación entre la belleza y el *esse*, por ejemplo, vinculada a la *claritas* está indicada, pero el desarrollo es breve. Poner en diálogo la doctrina

general tomista de la *claritas* y del *esse* con la doctrina de la belleza hace presuponer un considerable enriquecimiento de la doctrina de la belleza.

2) La relación entre su doctrina de la perfección y la belleza. Destacamos brevemente que para Santo Tomás la perfección tiene tres acepciones: integridad, actualidad y grado ontológico. Los tres se aplican a la belleza, pero dicha relación no fue desarrollada por Santo Tomás de modo sistemático.

3) La afirmación de que la belleza se encuentra *essentialiter* y *per se* en la razón tiene una densidad extraordinaria. Santo Tomás, además, afirma que la causa de la belleza es la sabiduría. Ambas afirmaciones requerirían profundización y desarrollo: la belleza como resultado de una inteligencia, y que se ofrece a la *vis cognoscitiva*, es un lugar particularmente rico para explorar la afirmación sobre el ente creado como constituido entre dos intelectos: «res ergo naturalis inter duos intellectus constituta»[1298]. La manera como Santo Tomás articula la belleza en el conocimiento divino, al interior de las relaciones trinitarias, como lugar de la belleza esencial eminente, y causa de toda la belleza, es fundamental para el desarrollo de este tema.

4) La posible trascendentalidad de la belleza, tema que impulsó el renacimiento del interés por la doctrina de la belleza en Santo Tomás en el siglo XX. No es un tema que Santo Tomás abordó directa y explícitamente. Las veces que describió los trascendentales, no incluyó la belleza. Por lo tanto, es una tarea interpretativa de los textos de Santo Tomás: ver si dicen algo implícito que él no dijo al respecto. Como se indicó en la introducción, hay un consenso generalizado de que sí lo es, salvo la voz discordante de Aertsen. En la doctrina explícita hay base, tanto para afirmar que la belleza y sus rasgos esenciales -proporción, integridad, perfección y *claritas*- se presentan en la totalidad de los seres, como para indicar que es un tipo de bien, que es el argumento de Aersten para rechazar su trascendentalidad. Por otro lado, la referencia a que la belleza

[1298] *De veritate*, q. 1, a. 2, co.

corpórea y la gracia son accidentes, se restringen a ese grado ontológico específico de belleza. Dado que no era un tema explícito en la doctrina de la belleza de Santo Tomás, excedía la intención de esta exposición. Se espera que la exposición de la doctrina explícita de la belleza de Santo Tomás sea una herramienta para que dicha discusión se pueda realizar con base textual sólida.

5) La relación entre su epistemología general y su doctrina del conocimiento estético. Sobre la percepción de la belleza dice poco Santo Tomás, lo cual quizás es la causa de que las interpretaciones de Maritain y Eco tuviesen resultados contradictorios. Es muy importante la afirmación del Aquinate de que el conocimiento de la belleza es propiamente intelectual. Sin embargo, queda pendiente el desarrollo del rol de los sentidos (del conocimiento sensorial en general, y de la vista y el oído en particular) y también de las operaciones de la razón y el intelecto en el conocimiento de la belleza.

6) Queda pendiente también la pregunta por el estatus propio del conocimiento estético, que lo diferencia del conocimiento de la verdad. Habría que distinguir entre la percepción de la esencia de la cosa, que correspondería al conocimiento conceptual (verdadero) de la cosa, y la percepción de la proporción, *claritas* e integridad y perfección de la cosa, que nos daría su conocimiento estético. Habría que explicitar en qué consiste, epistemológicamente hablando, este conocimiento, pues eso constituiría lo propio del conocimiento de la belleza. Santo Tomás percibió la necesidad de distinguir bien y belleza, pero no trató la distinción entre verdad y belleza, distinción fundamental si lo propio de la belleza es orientarse a la *vis cognoscitiva*.

7) También queda la pregunta sobre el conocimiento estético del singular. Me parece que una doctrina del conocimiento de la belleza, resaltaría el *actus essendi* de una manera especial, pues el placer propio de la «visión» de la belleza sucede en el acto mismo del conocimiento del singular. El valor existencial del conocimiento de la belleza es muy importante, y se podría destacar desde un estudio de lo que sucede en dicha experiencia estética,

distinguiéndolo del juicio estético, que parece ser un proceso racional posterior. La doctrina del conocimiento del singular tiene sus peculiaridades en Santo Tomás, y habría que ver cómo se aplica al conocimiento de la belleza.

8) Se podría investigar la doctrina de la visión beatífica[1299] en Santo Tomás y tomar en cuenta su distinción entre *ratio* e *intellectus*[1300], y tratar de establecer relaciones con la experiencia estética. La visión beatífica es el fin último del hombre, y es una visión intelectual inmediata que causa placer. Este evidente parentesco con la experiencia estética suscintamente descrita como «quae visa placent» ofrece rutas atractivas para la exploración.

Este trabajo brotó de la motivación personal de buscar luces en la doctrina de la belleza de Santo Tomás para comprender mejor una serie de experiencias personales vinculadas a la belleza que llevaron a la constatación de que, en el contacto con la belleza, uno puede quedar auténtica y profundamente transformado. La riqueza de los hallazgos en la doctrina de Santo Tomás sobre la belleza justifica ampliamente la tarea realizada, y deja bases sólidas para una reflexión posterior. El conocimiento estético no es uno de los temas que más desarrolló Santo Tomás sobre la belleza: propone afirmaciones fundantes, pero no ofrece demasiado desarrollo y se detiene poco en la consideración de su dimensión existencial. Queda al descubierto así que la belleza es un tema enorme, y, como nos advirtió Dostoievsky, un auténtico misterio, y que la ruta de su descubrimiento, dentro de la cual se enmarca la categorización conceptual emprendida en este trabajo, sigue constituyendo un llamado apasionante. La belleza, según la afirmación de Dionisio que San Alberto y Santo Tomás confirmaron, sigue llamando.

[1299] Cf. *Contra gentiles*, lib. 3, caps. 51-63.
[1300] Cf. *ST* I. q. 79, a 8, co.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

Obras de Santo Tomás de Aquino en latín

- ALARCÓN, E. (Ed.) (2019). *Corpus Thomisticum*. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. Recuperado de https://www.corpusthomisticum.org/
- CAI, R. (1952). S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*. Cura P. Raphaelis Cai, O. P. Taurini: Marietti.
- PERA, C. (1950). S. Thomae Aquinatis, *In Librum Beati Dionysii De Divini Nominibus Expositio*. Cura et studio fr. Ceslai Pera O. P., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini. Taurini: Marietti.

  − (1955), S. Thomae Aquinatis, *In Librum De Causis Expositio*. Cura et studio fr. Ceslai Pera O. P., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini. Taurini: Marietti.
- PIROTTA, A. (1948). S. Thomae Aquinatis, *Aristotelis Librum de Anima Commentarium*. Taurini: Marietti.
- SPIAZZI, R. (1949). S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Libros. De Sensu et Sensato. De Memoria et Reminiscentia. Commentarium*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P. In studio generali FF. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Ac Philosophiae Professoris. Taurini: Matietti.

  − (1952), S. Thomae Aquinatis, In Libros Politicorum Aristotelis Expositio. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O. P. In studio generali FF. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Ac Philosophiae Professoris. Taurini: Matietti.

Obras de San Alberto Magno en latín

- SIMON, P. (1972). Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*. Primum edidit Paulus Simon. Colonia: Aschendorff.

Obras de Dionisio en latín

- PERA, C. (1950). traducción latina usada por Santo Tomás, presente en: S. Thomae Aquinatis, *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*. Cura et studio fr. Ceslai Pera. Roma: Marietti.

Traducciones de Santo Tomás de Aquino

- ARENILLAS, P. (2001). Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. (Tomos I-V). Madrid: BAC.
- BECKET, B. (2016). Saint Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Job*. Translated by Brian Thomas Becket Mullady, O.P, STD. Latin/English Edition. Lander, Wyoming: The Aquinas Institute.
- BERQUIST, R. (2007). St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*. A translation of Aquinas's Commentary and of the Latin text of Aristotle, with introduction and supplementary commentary by Richard Berquist. Preface by Ralph McInerny. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books.
- BLACKWELL, R. (1955). St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*. Translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, and W. Edmund Thirlkel. Introduction by Vernon J. Bourke. Foreword by Ralph McInerny. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books.
- CASANOVA, C. (2014). Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos.* Tomo I. Traducción y notas por Carlos A. Casanova. Introducción y texto latino por Enrique Alarcón. Santiago de Chile: CET.

  − (2016), Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos.* Tomo II. Traducción y notas por Carlos A. Casanova. Introducción por Piotr Roszak. Texto latino por Enrique Alarcón. Santiago de Chile: CET.

  − (2018), Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Libro de los Salmos.* Tomo III. Traducción y notas por Carlos A. Casanova. Introducción por Matthew Levering. Texto latino por Enrique Alarcón. Santiago de Chile: CET.

- COSTARELLI, H. (2014). *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. Tres lecturas en torno al pulchrum*. *Textos y Estudios*. Ed. Hugo Costarelli Brandi. Mendoza: CEFIM - SS&CC ediciones.
- CRUZ, J. (2002). Tomás de Aquino, *Super Sent. de Pedro Lombardo. Volumen I/1*. *El misterio de la Trinidad*. Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.

  − (2004), Tomás de Aquino, *Super Sent. de Pedro Lombardo. Volumen I/2. Nombres y atributos de Dios.* Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.

  − (2005), Tomás de Aquino, *Super Sent. de Pedro Lombardo. Volumen II/1*. *La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre.* Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.

  − (2008). Tomás de Aquino, *Super Sent. de Pedro Lombardo. Volumen II/2*. *El libre arbitrio* y *El pecado.* Edición preparada por Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.
- DONADIO, M. (1979). Santo Tomás de Aquino, *Comentario al "Libro del Alma" de Aristóteles*. Traducción y anotaciones María C. Donadío Maggi de Gandolfi. Estudio preliminar Mons. Guillermo P. Blanco. Buenos Aires: Fundación Arché.
- GARCÍA, L. GONZALEZ, A. et al. (2016). Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, Tomo I. Traductores Jesús García López, Ángel González, Carlos Llano, María Jesús Sóto-Bruna. Juan Fernando Sellés, Ezequiel Téllez, Santiago Gelonch, Santiago Argüello. Pamplona: EUNSA.
- GONZALEZ, A. MURILLO, J. et al. (2016). Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, Tomo II. Traductores Ana Marta González, José Ignacio Murillo, Lucas Francisco Mateo Seco, Juan Fernando Sellés, Socorro Fernández, Cruz González Ayesta. Pamplona: EUNSA.
- GUAGLIARDO, V. (1996). St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*. Translated and annotated by Vincent A. Guagliardo, O.P. Charles R. Hess, O.P. Richard C. Taylor. Introduction by Vincent A. Guagliardo, O.P. Washington: The Catholic University of America Press.

- HOLMES, J. (2013). St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospels of Matthew* (2 Volume Set). Latin/English Edition. New York: The Aquinas Institute.
- IDOYA, M. (2013). Tomás de Aquino, *Super Sent. de Pedro Lombardo. Volumen III/1. La encarnación del verbo* y *La obra de la redención*. Edición preparada por María Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA.
- LARCHER, F. (2012). St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Letters of Saint Paul*, (Complete set). Latin/English Edition. Lander, WY: The Aquinas Institute.

  − (2013), St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Job*, (2 Volume Set). Translated by Fr. Fabian R. Larcher. Latin/English Edition. Lander, Wyoming: The Aquinas Institute.

  − (2013), St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of John*, (2 Volume Set). Translated by Fr. Fabian R. Larcher. Latin/English Edition. Lander, Wyoming: The Aquinas Institute.
- LITZINGER, C. (1993). St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books.
- MORTENSEN, B. (2017). Saint Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences. Book IV, Distinctions 1-13 (Vol. 7).* Latin/English Edition. Translated by Beth Mortensen. Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, Inc.

  − (2017), Saint Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences. Book IV, Distinctions 14-25 (Vol. 8).* Latin/English Edition. Translated by Beth Mortensen. Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, Inc.

  − (2018), Saint Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences. Book IV, Distinctions 26-42 (Vol. 9).* Latin/English Edition. Translated by Beth Mortensen. Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, Inc.

  − (2018), Saint Thomas Aquinas, *Commentary on the Sentences. Book IV, Distinctions 43-50 (Vol. 10).* Latin/English Edition. Translated by Beth Mortensen, Peter Kwasniew, Dylan Schroder. Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, Inc.

− REGAN, R. (2003). Thomas Aquinas, *On Evil*. Translated by Richard J. Regan. Edited with an Introduction and Noted by Brian Davies. New York: Oxford University Press.

(2007), Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*. Translated, with a Preface, by Richard J. Regan. Cambridge: Hackett Publishing Company.

− ROBLES, L. (2007). Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles, I, Libros 1° y 2°. Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas.* Edición biligüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, OP. Adolfo Robles Sierra, OP. Introducciones por Eudaldo Forment. Madrid: BAC.

− (2007), Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles, II, Libros 3° y 4°. Dios, fin último y gobernador supremo. Ministerios divinos y postrimerías*. Edición biligüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, OP. Adolfo Robles Sierra, OP. Introducciones por Eudaldo Forment. Madrid: BAC.

− ROWAN, J. (1955). St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Translation and Introduction by John P. Rowan, Preface by Ralph McInerny. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books.

− SARANYANA, J. (1980). Santo Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*. Estudio preliminar, traducción y notas por José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar. Madrid: Ediciones RIALP S.A.

− TELLEZ, E. (1997). Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el Mal*. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez. Edición revisada y corregida. EUNSA, Pamplona 1997.

II. Bibliografía secundaria

Sobre Santo Tomás

- AERTSEN, J. (1991). "Beauty in the Middle Ages, A Forgotten Transcendental?*",* en *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 1: 68-97.

− (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. Brill.

- ALLERS, R. (1941). "The intellectual cognition of particulars" en *The thomist* 3/1: 95-163.

- ANDEREGGEN, I. (1989). *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: Educa.
- ANDERSON, J. (1997). *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Gateway Editions.
- ATTWELL, J. (1949). "¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que es esplendor de la forma?*"* en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía,* marzo-abril, tomo 3. Mendoza, Argentina.
- BALTHASAR, H.U. (1986). *Gloria*, Tomo IV. Madrid: Encuentro.
- BANYERES, H. (2006). "La belleza según Santo Tomás de Aquino", en *e-aquinas*, Enero (año 4): 2-19.
- BARRETT¸ C. (1963). "The Aesthetics of Saint Thomas Re-examined" en *Philosophical Studies*. Volumen 12.
- BENDER, M. (2010). *The Dawn of the Invisible. The reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite – Albert the Great – Thomas Aquinas – Nicolas of Cusa,* Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 2.
- CALLAHAN, L. (1947). *A Theory of Aesthetic- According to the Principles of St. Thomas Aquinas*. A Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America Press.
- CHENU, M-D. (1964). *"*Towards understanding Saint Thomas*",* en *The Library of living Catholic thought*. Washington: H. Regnery Co.
- CHESTERTON, G.K. (1956). *Saint Thomas Aquinas*. New York: Image Books Doubleday.
- CLAVELL, L. (1984). "La belleza en el comentario tomista al «De Divinis Nominibus»*"* en *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, 17: 93-99.
- COSTARELLI, H. (2011). *Origen y originalidad del «quae visa placent» en Tomás de Aquino. Una mirada inédita sobre lo bello en el siglo XIII*. Madrid: Editorial académica española.

  − (2014), "Lecturas dominicas de lo bello: Alberto, Tomás y Ulrico", en *Revista Chilena de Estudios Medievales,* N° 6, enero-diciembre: 61-76.

  − (2017), "Belleza, vida activa y vida contemplativa", en *CAURIENSIA,* Vol. XII: 287-320.

- CZAPIEWSKI, W. (1964). *Das Schöne bei Thomas von Aquin*. Freiburg: Verlag Herder.
- DE BRUYNE, E. (1958). *Estudios de Estética Medieval*, 3 volúmenes. Madrid: Gredos,

  − (1998), *Etudes D'Esthétique Médiévale*, 2 volúmenes. Albin Michel.

  − (2010), *La Estética de la Edad Media*., Madrid: La Balsa de la Medusa.
- DEFERRARI, R. (1948). *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*. Baltimore: Catholic University of America Press.
- ECO, U. (1986). *Art and Beauty in the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press.

  − (2010), *Il Problema Estetico in Tommaso D'Aquino*. III edizioni. Milano: Bompiani.

  − (1988), *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

  − (2004), *La Historia de la Belleza*. Barcelona: Random House Mondadori.

  − (2007), *La Historia de la Fealdad.* Barcelona: Random House Mondadori.
- ELDERS, L. (2018). *Santo Tomás de Aquino y sus predecesores*. Santiago de Chile: CET.
- FEDER S.J., A. (1926). "*Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' 'De Divinis Nominibus'"*, en Scholastik I: 321-351.
- FORMENT, E. (1992). "La trascendentalidad de la belleza", en *Thémata. Revista de Filosofía.* Número 9: 165-182.

  − (2009), *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*, Madrid: BAC.
- GILSON, É. (1960). *Elements of Christian Philosophy*. Connecticut: Greenwood Press.

  − (1957), *Painting and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.

  − (1981), *Elementos de Filosofía Cristiana*. Madrid: RIALP.

  − (2002), *El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

  − (2009), *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: RIALP.

- GRABMANN, M. (1949). *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*. Münster Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- HENLE, R.J. (1970). *Saint Thomas and Platonism. A study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. B.V.: Springer-Science-Business Media.
- HUMBRECHT, T.D. (2005). *Théologie Négative et noms divins chez Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- JAROSZYNSKY, P. (2011). *Beauty and Being: Thomistic Perspectives* (Etienne Gilson Series). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- KOVAC, F. (1961). *Die Asthetik Des Thomas von Aquin*. Eine genetische und systematische Analyse. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

  − (1963), "Análise tomista do conhecimento estético", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 19, Fasc. 1 (Jan. - Mar., 1963): 21-47.

  − (1981). *„Der Einfluß der Schrift des Pseudo-Dionysius „De divinis nominibus" auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin",* en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Volume 63, Issue 2: 150-166.

  − (2012), *Philosophy of Beauty*. Oklahoma: University of Oklahoma.
- LASHERAS, A. (2003). *El pulcrum como trascendental del esse en el comentario al De Divinis Nominibus y en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia, Roma, s.e.
- LIRA, O. (2004). *La Vida en Torno*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- LOBATO, A. (1999). "El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista", en *Revista española de filosofía medieval*, 6.

  − (2006), "Los tres elementos de la belleza categorial", en *Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)* Enero, Año 4 ISSN 1965-6362.
- MARITAIN, JACQUES. (1942). *El Doctor Angélico*. Buenos Aires: Club de Lectores.

  − (1972), *Arte y Escolástica*. Buenos Aires: Club de Lectores.

  − (1975), *El Orden de los Conceptos*. Buenos Aires: Club de Lectores.

- MELENDO, T. (1991). "*Esbozo de una metafísica de la belleza"*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico* – Serie Universitaria. Pamplona: EUNSA.
- MONACHESE, A. (2016). *Tommaso de Aquino e la belleza*. Roma: Armando Editore.
- MÜLLER, L. (1982). "Das "Schöne" im Denken des Thomas von Aquin", en *Theologie und Philosophie* 57: 413-424.
- NEIDL, W. (1976). *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius und Thomas von Aquin*. Regensburg: Verlag Josef Habbel Regensburg.
- O'REILLY, K. (2007). *Aesthetic Perception: A Thomistic Perspective*. Dublin: Four Courts Press.
- O'ROURKE, F. (1992). *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- PÖLTNER, G. (1978). *Schönheit: Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas v. Aquin*. Herder.
- PORRO, P. (2017). *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*. Washington: The Catholic University of America Press.
- RAMOS, A. (2004). "Moral Beauty and Affective Knowledge in Aquinas", en *Acta Philosophica*, vol. 13, fasc. 2: 321-337.

  − (2012), *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness, and Beauty from a Thomistic Perspective*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- REILLY, J. (2008). *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- SAMMON, B. (2013). *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. Princeton: Princeton Theological Monograph Series.
- SEVIER, C. S. (2012). *Thomas Aquinas On the Nature and Experience of Beauty*. *UC Riverside Electronic Theses and Dissertations*. Recuperado de https://escholarship.org/uc/item/7d25w3x9

  − (2015), *Aquinas on Beauty*. Marylando: Lexington Books.

- STEINBERG, C. (1941). "The Aesthetic Theory of St. Thomas Aquinas", en *The Philosophical Review*, Vol. 50, No. 5 (Sep.).
- TATARKIEWICZ, W. (2007). *Historia de la estética. II. La estética medieval*. Madrid: Akal.
- TORRELL, J. P. (2003). *Saint Thomas Aquinas, Vol. 2. Spiritual Master*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

  − (2005a), *Saint Thomas Aquinas, Vol. 1. The Person and his Work*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

  − (2005b), *Aquinas's Summa. Background, Structure and Reception*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- TUGWELL, S. (1988). *Albert & Thomas. Selected writings*. New York: Paulist Press.
- VALLET, P. (2011). *L'idée Du Beau Dans la Philosophie De Saint Thomas D'aquin*. Carolina: Nabu Public Domain Reprints.
- VIAL, A. (2004). *La raison formelle du pulchrum chez Saint Thomas d'Aquin*, Université de Paris IV- Sorbonne, UFR de Philosophie, https://pdfslide.net/documents/1dea-alberto-vialla-raison-formelle-du-pulchrum.html
- WEISHEIPL, J. O.P. (1974). *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought and Work*. New York: Doubleday & Company.
- WIPPEL, J. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University Press.
- WULF, M. (1971). *Études historiques sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin* –Primary Source Edition. Toronto: University of Toronto.

Sobre Dionisio

- LUIBHEID, C. (1987). *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*. Translation by Colm Luibheid. Foreword, notes and translation collaboration by Paul Rorem. Preface by Rene rocques. Introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich. New Yersey: Paulist Press.

− (2011), *The Divine Names. The mysthical Theology*. Introduction by John D. Jones, Marquette Winsconsin: University Press.

− (2000), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Belgium: Brepols.

- MARTIN, T. (2007). *Pseudo Dionisio Aeropagita.* Obras Completas. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Traducciones por Hipólito Cid Blanco. Teodoro Martín ha traducido *La jerarquía eclesiástica*. Madrid: BAC.
- MUÑIZ, V. (1975). *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- ROREM, P. (1993). *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. NY: Oxford University press.
- SCHÄFER, C. (2006). *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Boston: Brill.
- SUCHLA, B. R. (2008). *Dionysius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung*. Freiburg: Herder.
- STEIN, E. (2003). *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius areopagita un Übersetzung seiner Werke*. Freiburg: Herder.
- TAVOLARO, G. (2010). *La teo-logia apofatica di pseudo-Dionigi Areopagita nella Summa theologiae di Tommaso d'Aquino*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

Sobre Alberto Magno

− ANZULEWICZ, H. (2018). *Strukturelemente der neuplatonisch-dionysischen Theorie des Schönen bei Albertus Magnus*, en *Le beau et la beauté au Moyen Âge* (Olivier Boulnois et Isabelle Moulin (éd.). Paris: Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris.

− BEUCHOT, M. (1977). San Alberto Magno, *Opúsculo de lo bello y lo bueno*. Cuadernos de Filosofía No. 3. México: U.I.A.

− FRIES, A. (2001). *Albertus Magnus, Ausgewählte Texte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellshaft.

− HERGAN, J. (2002). *St. Albert the Great's Theory of the Beatific Vision*. New York: Peter Lang.

− HONNEFELDER, L. (2012). *Albertus Magnus und die kulturelle Wende im 13. Jahrhundert - Perspektiven auf die epochale Bedeutung des großen Philosophen und Theologen*. Köln: Aschendorf Verlag.
− MEYER, G. ZIMMERMANN, A. (1980). *Albertus Magnus, Doctor universalis: 1280/1980*. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag.
− REILLY, G. (2007). *The Psychology Of Saint Albert The Great: Compared With That Of Saint Thomas*. Montana: Kessinger Publishing.
− RUELLO, F. (1963). *Les Noms Divins Et Leurs Raisons Selon Saint Albert Le Grand, Commentateur Dude Divinis Nominibus*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
− SCHEEBEN, H. C. (1955). *Albertus Magnus*. Köln: J.P. Bachem.
− SENNER, W. (2001). *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahre*. Berlin: Akademie Verlag.

Otros

- ARISTÓTELES. (1974). *Poética de Aristóteles*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
  − (1985), *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- ASSUNTO, R. (1963). *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*. Köln: Verlag M. DuMont Schauberg.
- BAUMGARTEN, A. (1988). *Theoretische Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BEIERWALTES, W. (2001). *Platonismus in Christentum*. Frankfurt: Klosterman.
- DOSTOIEVSKY, F. (2017). *Los Hermanos Karamazov*. Madrid: EDAF.
- FERRATER, J. (1998). *Diccionario de Filosofía*, (4 Tomos). Barcelona: Ariel
- GADAMER, H-S. (2010). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- HARRISON, C. (2005). *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. New York: Clarendon Press Oxford.

- LOMBARDO, P. (2012). *Sentencias. Tomo I, Libros 1 y 2*. Traducción por Carlos Domínguez. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
  − (2012), *Sentencias. Tomo II, Libros 3 y 4*. Traducción por Carlos Domínguez. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
  − *Sentencias*. Recuperado de http://magistersententiarum.com
- NAVONE, J. (1996). *Toward a Theology of Beauty*. Minnesota: The Liturgical Press.
- NIETZSCHE, F. (2006). *El Origen de la Tragedia*. México: Porrúa.
- PLATON. (2010). *Diálogos I.* Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos.
- PLOTINUS. (1967). *Enneads*. Translated by A. H. Armstrong. London: Loeb Classical Library.
- PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA. (2008). *Via Pulchritudinis. Camino de evangelización y diálogo*. Madrid: BAC.
- SAN AGUSTIN. (1956). *De Trinitate*, VI, 10, 11. Madrid: BAC.
  − (1965), *Enarraciones sobre los Salmos*, II. Madrid: BAC.
- SANTAYANA, G. (1969). *El Sentido de la Belleza. Esbozo de una teoría estética*. Buenos Aires: Losada.
- SCRUTTON, R. (2011). *Beauty. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- STRASSBURG, U. (1987). *De summo bono*, Liber 2, Tractatus 1-4, Herausgegeben von Alain de Libera. Hamburg: Felix Meiner Verlag.